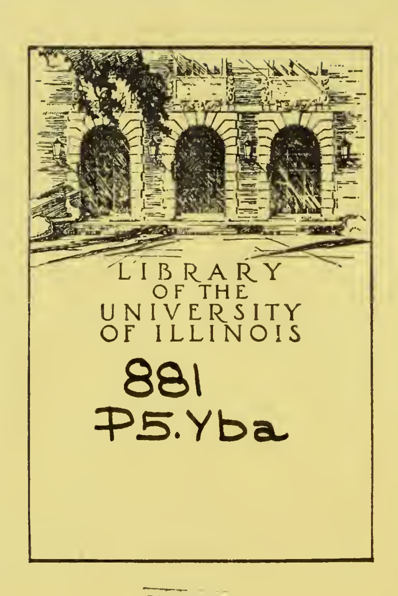
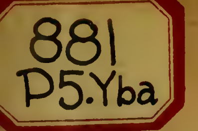




DAS IRRATIONALE BEI PLATON

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER FRIEDRICH-ALEXANDER-UNIVERSITÄT
ERLANGEN

VORGELEGT VON
FRIEDRICH BAMLER
AUS VOHENSTRAUSS

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG:
— 19. NOVEMBER 1915 —

DRUCK VON FRIEDRICH ANDREAS PERTHES A.-G. GOTHA 1916

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG:
19. NOVEMBER 1915

DEKAN: GEH. HOFRAT PROF. DR. GEIGER
REFERENT: PROF. DR. FALCKENBERG

DIE ARBEIT SEI IHREN GUTEN GEISTERN GEWIDMET:

MEINER LIEBEN ELISABETH

MEINEM TREUEN VETTER HANS PIRNER

MEINER LIEBEN, BESORGTEN MUTTER

DEM EHRFÜRCHTIGEN GEDÄCHTNIS MEINES EDLEN VATERS

DEM ANDENKEN UNSERES HERRLICHEN, FÜR DAS VATERLAND IN DEN TOD GEGANGENEN FRIEDRICH MEDERER.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der benutzten Literatur[1]).

A. Abhandlungen.

Bauch, B.[2]): „Über den Begriff des Naturgesetzes". Kantstudien XIX (S. 914), S. 303 ff.

„Idealismus und Realismus in der Sphäre des philosophischen Kritizismus". Kantstudien XX (1915), S. 97 ff.—117.

„Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie". Logos V (1914), S. 145—165.

Bonitz, H. „Platonische Studien"[3]. Berlin 1886.

Campbell, L. „Über Platons Sprachgebrauch im Sophistes und Politikus", übers. von J. Golling in der Zs. f. Ph. u. philos. Kritik Bd. 111 (1897), S. 107—134.

„Über die Stelle des Sophistes Politikos und Philebos in der Reihenfolge der platonischen Dialoge und über Charakteristika der letzten platonischen Schriften", übers. von Sgfr. Mekler ebendort S. 232—252.

„Über die Stelle des Parmenides in der chronolog. Reihe der plat. Dialoge", übers. von S. Mekler in derselben Zs. Bd. 112 (1898), S. 17—34.

W. Christ-Schmid-Stählin (Otto) „Geschichte der griechischen Literatur"[5] (München 1908).

Cohn, Jonas „Geschichte des Unendlichkeitsproblems". Leipzig 1896.

Ferber, J. „Der Lustbegriff in Platons Gesetzen"; Cauers Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik Bd. 31 (1913), S. 338—349.

Gercke, A. „Geschichte der Philosophie" in seiner „Einleitung in d. Altertums-Wissenschaft" II, 1910, S. 289—389; bes. S. 310—326, 376, 384—389.

Gomperz, H. „Die Lebensauffassung der griech. Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit". Jena. Diedrichs.

Gomperz, Th. „Griechische Denker"[2]. Wien 1903.

Heinze, M. „Der Eudämonismus in der griech. Philosophie". Abhandlg. der philos.-hist. Cl. der Leipz. Ges. d. Wissensch. VIII (1883), S. 732 ff.

Jacobus, Adolf „Platon und der Sensualismus". Berlin 1914. Erlangener Dissertation.

Lotze, H. Logik (1874), S. 317 ff.; 2. Aufl. S. 513 ff.

Maier, H. „Sokrates, sein Werk u. seine geschichtliche Stellung". Tübingen 1913.

(Marck, S. München 1912. Konnte ich nicht einsehen.)

---

1) Die in Raeders „Übersicht über die Geschichte und den jetzigen Stand der platon. Frage" behandelte Literatur (Plat. ph. Entw. S. 1—20 [87]) erwähne ich nicht.

2) B. Bauch: „Das Substanzproblem in der griech. Philosophie bis zur Blütezeit" 1910 konnte ich leider nicht einsehen und verwerten, ebensowenig Cassirer, Ernst: „Substanzbegriff und Funktionsbegriff". H. Cohen: „Platons Ideenlehre in der Mathematik" 1897. Olivér Hazap: „Die Struktur des logischen Gegenstandes". 35. Ergz.-Heft der Ktstud. Berlin 1915.

Mehlis, Georg — „Die platonische Liebe". Logos III (1912), S. 309—326.
Münch, Fr. — „Erlebnis und Geltung". Berlin 1913. 30. Ergänzungsheft der Kantstudien.
Natorp, P. — „Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus". Leipzig (F. Meiner) 1903.
„Über Platos Ideenlehre". Berlin 1914. Philosoph. Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 5.
Pohlenz, M. — „Aus Platos Werdezeit". Berlin 1913.
Raeder, H. — „Platons philosophische Entwicklung". Leipzig 1905.
Rittelmeyer, F. — „Die Liebe bei Plato und Paulus". Stählins Archiv für Religionspsychologie. Tübingen 1914. S. 10—44.
Ritter, C. — „Inhaltsdarstellung von Platons Gesetzen nebst Kommentar". Leipzig 1896.
Rohde, E. — „Psyche" II. 3. Auflage. S. 263 ff.
Sesemann, W. — „Das Rationale u. Irrationale im System der Philosophie". Logos II (1912), S. 208—241.
Stählin, Fr. — „Die Stellung der Poesie in der plat. Philosophie". München 1901.
Windelband, W. — „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie". Tübingen 1912. 6. Aufl.
„Platon". Stuttgart 1910 [5]. IX. Bd. in Fromanns Klassikern der Philosophie, herausgegeben von R. Falckenberg.
„Einleitung in die Philosophie". Tübingen 1914.
Ziegler, L. — „Der abendländische Rationalismus und der Eros". Jena 1905.

B. Platonausgaben.

C. Fr. Hermann-Wohlrab, Leipzig. Textausgabe.
J. Burnet, Oxford 1900—1907. 5 Bände mit krit. Anmerkungen.

Einleitung.

> Das ist eben die süßeste Belohnung der philosophischen Betrachtung, daß, da sie alles in seinem Zusammenhange ansieht und nichts vereinzelt erblickt, sie alles notwendig, und darum gut findet, und das, was da ist, sich gefallen läßt, so wie es ist, weil es, um des höheren Zweckes willen, sein soll. —
>
> Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1. Vorlesung IV, 408 [VII, 14].

Wie verhalten sich bei Platon die zwei Welten zueinander, die der von ihm begründete Idealismus unterscheidet: die immaterielle und die materielle, sinnliche Welt, die Welt der *νοητά* und die der *αἰσθητά*?

Diese seit Platons großem Schüler Aristoteles alle Platoniker beschäftigende Frage wurde in den letzten Jahren durch Lotzes [1], H. Cohens [2] und Natorps [3] neukantische Interpretationsversuche von neuem akut. Aber die sich darüber erhebenden Erörterungen dieser Frage zeigen, daß die zweitausendjährige darüber hingegangene Zeit uns noch nicht viel mehr Klarheit in die richtige Auffassung des historischen Platon gebracht hat, als sie der Stagirit besessen.

Soll Platon wirklich eine dualistische metaphysische Verdoppelung der Welt gelehrt haben? Mit Windelband [4] verharren noch viele moderne Platonforscher bei dieser aristotelischen Auffassung. Oder haben Lotze und die Marburger recht, die das Sein der oberen Welt des Platon „nur“ als ein logisches im Sinne der „Geltung“ fassen?

Und doch wurde in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts ein gewaltiger Schritt, wenn nicht zur Lösung des Problems, so doch zur Einsicht in den Grund seiner besonderen Schwierigkeit getan. Das Verdienst, ihr zuerst Bahn gebrochen zu haben, gebührt K. F. Hermann; er warf als erster die bis dahin giltige, noch für Schleiermacher feststehende Überzeugung von einem abgerundeten philo-

---

1) Siehe das Literaturverzeichnis unter d. Namen.
2) Ebd.
3) Ebd.
4) Lehrbuch [6], S. 96 f.

sophischen System Platons über den Haufen durch die Erkenntnis einer — von ihm allerdings mehr postulierten als klar aufgezeigten — philosophischen Entwicklung des historischen Platon. Aber Überweg und Grote schritten mit Erfolg schon damals, und in neuester Zeit Raeder, Pohlenz und Maier auf dem von ihm gewiesenen Wege fort, während Campbell, Dittenberger und Lutosławski hauptsächlich auf Grund formaler, sprachlicher Indizien eine Reihenfolge der platonischen Dialoge und damit indirekt eine Entwicklung seiner Philosophie festzustellen versuchten. Heute sollte daher die Tatsache allgemein anerkannt sein, daß alle Versuche, die platonische Philosophie in ein System zu bringen, fruchtlos sein und bleiben müssen, da sie ein historisches Phantom rekonstruieren wollen; „der Philosoph Platon bringt die Systematiker zur Verzweiflung, denn jede Darstellung seines Systems, von Aristoteles angefangen, ist eine Vergewaltigung, weil er niemals eins gehabt oder zu haben geglaubt hat, sondern die eigene und die menschliche Unzulänglichkeit hinreichend kannte, um sich bei keinem zu beruhigen“ [1]).

Durch das Hereintragen dieses neuen Gesichtspunktes einer Entwicklung des Philosophen in die Platonauffassung erscheint die Frage nach irgendeiner festen Lehre Platons überhaupt gegenstandslos; vielmehr kann die Frage, ob irgendein Satz platonisch ist oder nicht, immer nur den Sinn haben, ob Platon an irgendeinem Punkt seiner Entwicklung diese Anschauung vertreten hat oder nicht. Von diesem Standpunkt aus eröffnet sich aber eine Möglichkeit, zwei so verschiedenen Platon-Auffassungen, wie den anfangs einander gegenüber gestellten, unter Umständen gerecht zu werden, dem Anspruch einer jeden, historisch echt, platonisch zu sein, den wahren Sinn des historischen Platon zu enthüllen, Genüge zu leisten: dann nämlich, wenn beide Auffassungen aufgenommen werden können in den durch historische Analyse festzustellenden Verlauf der philosophischen Entwicklung Platons. Denn wohl würden sich zwei so verschiedene Interpretationen gegenseitig ausschließen, wenn sie von einem von Anfang an unabänderlich feststehenden System gelten müßten, nicht aber, wenn sich zeigen läßt, daß Platen von der einen Auffassung ausgegangen, aber im Verlaufe seiner Entwicklung durch die Einwendungen der Gegner und Schüler oder durch das „Zwiegespräch“ des eigenen Denkens in der Richtung auf die andere Auffassung hin allmählich abgedrängt wurde, so daß also beide Auffassungen „platonisch“ in dem Sinne wären, als sie als

1) U. v. Wilamowitz, „Die griech. Lit. des Altertums.“ Kultur d. Gegenw. I, 8.³. 1912. Leipzig. S. 128.

einzig platonisch proklamieren, dem historischen Platon als einzig eigen zuschreiben, was in der historischen Wirklichkeit doch nur Ausgangs-, Höhe- oder Richtungspunkt, also eine Episode, Phase seiner philosophischen Entwicklung ist.

Zu der Erörterung dieses Problems will auch die vorliegende Arbeit einen Beitrag liefern, indem sie die Behandlung, welche eine Seite dieses Problems durch Platon erfahren hat, ausdrücklich ins Auge faßt, nämlich die Berücksichtigung des Irrationalen durch Platon im Verlauf seiner philosophischen Entwicklung; merkwürdigerweise wurde nämlich die philosophische Entwicklung Platons unter diesem Gesichtspunkt noch nicht betrachtet. Die Tatsache, daß Platon selbst den Begriff des Irrationalen nicht in seiner modernen Weite verwendet [1]) und die logische Grundtendenz der Streitfrage mögen wohl der Grund davon sein, daß bisher aller Augenmerk in erster Linie auf das Verhältnis Platons zum rein Logischen, Rationalen, gerichtet war, und so der ergänzende Gegenpol, das Verhältnis Platons zum komplementären Irrationalen, — von gelegentlichen Streiflichtern in Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie überhaupt abgesehen, — eine eingehende Beachtung noch nicht gefunden hat, vor allem bis jetzt noch nicht dazu verwendet wurde, mit Rücksicht auf ihn die Entwicklung der platonischen Anschauungen zu betrachten.

Gerade deshalb aber, weil dieser Gesichtspunkt unbeachtet blieb im Verlauf der jahrtausendealten Problembehandlung, liegt er auch ungetrübt von dem verwirrenden Staub der streitenden Auffassungen vor uns und gewährt so einen vorurteilslosen Maßstab zur Beurteilung der Ideenfrage. Daß er aber für diese von großer Brauchbarkeit sein muß, ist ohne weiteres klar; denn das Verständnis für die Behandlung, die das Irrationale durch einen Philosophen erfährt, muß ohne weiteres auch zu fruchtbaren Einsichten in dessen logische und metaphysische Problembehandlungen führen.

Das leuchtet sofort ein, wenn wir die Tragweite und Bedeutung des Begriffes „Irrational“ näher ins Auge fassen sowie den Zusammenhang, den er in den beiden Hauptgebieten der Philosophie mit den

1) Nur nebenbei sei der Einwand zurückgewiesen, den man aus diesem Grund der ganzen hier unternommenen Arbeit machen könnte, daß sie eben deshalb hinfällig sei, weil sie einen rein modernen Begriff wie den des Irrationalen in grobem Anachronismus auf Platon anwende: mag auch der Begriff des Irrationalen in der modernen Weite noch nicht existieren, der Sache, den Problemen nach existiert er doch. Diesen Nachweis zu führen ist ja gerade eine der Hauptaufgaben dieser Arbeit; aber auch dem Worte nach existiert das ἄλογον für Platon. Vgl. Asts Lexikon s. v. (Gorg. 465 a. Soph. 238 c. 249 b).

Fundamentalproblemen hat: „Als Wissenschaft der Weltanschauung nämlich hat die Philosophie zwei Bedürfnisse zu befriedigen: Man erwartet von ihr einen ... womöglich abschließenden Ausbau aller Erkenntnis und daneben eine auf solcher Einsicht errichtete Überzeugung, die den inneren Halt im Leben zu gewähren vermag. Darin besteht die theoretische und die praktische Bedeutung der Philosophie: sie soll Weltweisheit und Lebensweisheit zugleich sein“.[1]) Diese doppelte Bedeutung und Aufgabe der Philosophie läßt zwei Hauptgebiete der Philosophie entstehen, das theoretische und das praktische, in denen — wie sie selbst nur durch die letzte gemeinsame Voraussetzung eines Bewußtseins überhaupt und einer Vernunft überhaupt zusammen hängen — auch der Sinn und die Funktion des Irrationalen ein ganz verschiedener ist. Das wird am ersten deutlich, wenn wir die (positiven) Gegensätze betrachten, die in jedem der beiden Gebiete, dem theoretischen und dem praktischen, dem (negativen) Begriffe des Irrationalen entsprechen, wenn wir uns klar machen, was denn eigentlich durch die negierende, „privative“ Vorsilbe in beiden Fällen verneint wird, welche Funktion das Rationale in beiden Gebieten hat.

a) Das Irrationale in der theoretischen Philosophie.

In der theoretischen Philosophie ist das Irrationale das der Ratio, der Funktion des Intellekts, der (intellektualen) Erkenntnis ohne weiteres Zugängliche, das für die Ratio nicht Problematische, z. B. $2 + 3 = 5$. Das Irrationale hat demnach hier den Sinn des die Erkenntnis Überschreitenden, des der Erkenntnis Transzendenten.

Nun ist aber hier wieder zu unterscheiden zwischen dem, was die Erkenntnis überhaupt überschreitet, demjenigen, dem jeglicher rationale Sinn abgeht, dem absolut Unerkennbaren, dem Antirationalen, und demjenigen, was nur die Erkenntnis eines psychophysischen Subjekts überschreitet, was nur von dem Verstande eines bestimmten Individuums oder einer bestimmten menschlichen Gesellschaft, oder der Menschheit an einem bestimmten Punkt der kulturgeschichtlichen Entwicklung nicht erkannt ist oder nicht erkannt wird, was aber, besäßen sie nur die nötige Erkenntniskraft, an sich erkennbar wäre, also dem zu bestimmter Zeit von bestimmten Individuen Unerkannten, dem relativ Unerkennbaren, dem „Transzendentalen“, wie m. W. Br. Bauch in Anlehnung an Kants Terminologie diesen Ausdruck zuerst gebraucht.

1) W. Windelband, Einl. i. d. Ph. Tübingen 1914, S. 9.

Demnach bezeichnet das Irrationale in der theoretischen Philosophie entweder ein absolutes oder ein relatives Mißverhältnis, eine irrationale Funktion zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstand.

a) Es bezeichnet ein absolutes Mißverhältnis, eine vollkommene Inkommensurabilität, wenn dieses Prädikat „Dingen" beigelegt wird, die ihrem Wesen nach vollständig außerhalb jeder möglichen Erkenntnis liegen, z. B. $2 \times 2 = 5$; diese können also schon einmal nicht als „Gegenstände" oder „Objekte" im eigentlichen Wortsinne bezeichnet werden, da diese Termini schon die Beziehung auf die Erkenntnis überhaupt, somit auf ein Bewußtsein — überhaupt, auf das „Ich", das denkende Subjekt involvieren [1]). Ebenso kann hier strenggenommen auch von keinem „Verhältnis" mehr gesprochen werden; denn ein „absolutes Mißverhältnis" ist eben überhaupt kein „Verhältnis"; dieser Begriff erscheint als contradictio in adiecto; der Begriff „Verhältnis" setzt immer schon einen Zusammenhang, eine Relation, also relative und damit endliche Größen voraus, nur zwischen solchen kann es ein Verhältnis geben. Nur negativ ist also das absolute Mißverhältnis überhaupt zu bezeichnen. Hier bezeichnet demnach die lateinische Vorsilbe Ir-(In-) = griechisch *α* die vollkommene Negierung, Privation des Sinnes der nachfolgenden Stammsilbe.

b) Ein relatives Mißverhältnis bezeichnet dagegen irrational, wenn die Gegenstände transzendental begründet und aufgefaßt werden, wenn sie also in irgendeinem Verhältnis zur Erkenntnis überhaupt gedacht werden, also auch in irgendeinem Verhältnis zur Erkenntnis eines beliebigen Individuums. Relativ ist demnach dieses Mißverhältnis, das durch das Transzendental-Irrationale bezeichnet wird, weil „irrational" weder der Gegenstand an sich sein, noch dem Individuum „Mensch" die Ratio abgesprochen werden soll, weil weder den Gegenständen das passive, noch dem Bewußtsein das aktive Vermögen zur Erkenntnis bestritten werden soll, weder dort die Möglichkeit des *γιγνώσκεσθαι* [2]), noch hier diejenige des *γιγνώσκειν* geleugnet werden soll; weil also grundsätzlich damit die logische Struktur aller Bewußtseinsinhalte nicht geleugnet werden soll. Aber ein Mißverhältnis ist dies Verhältnis der Erkenntnis des endlichen Individuums zu seinem Gegenstand (Objekt), weil es auf keinen rational adäquaten Ausdruck gebracht werden kann,

---

1) Vgl. Fr. Medicus, Einl. s. Ausg. v. Fichtes W.-L. S. IV, A.; zitiert bei F. Münch a. a. O., S. 177, Anm. 2. Denn sowie ich „Gegenstand", „Objekt" sage, setze ich implicite sofort auch das Bewußtsein, dem der Gegen-stand gegenüber-steht, das also den Gegenstand zum Gégenstand macht, setze ich implicite das denkende Subjekt, dem das Objekt objectum est, ohne das es also kein Objekt gibt.

2) Vgl. Soph. 248 d.

weil es Bestandteile enthält, die für seine beschränkte logische Kraft eben irrational erscheinen und die erst unter dem Gesichtspunkt einer höheren, fortgeschrittenen Erkenntnis, schließlich einer Erkenntnis — überhaupt, einer Vernunft-überhaupt „aufgehoben" werden können im Hegelschen Sinne der Integration [1]. „Diese Irrationalität eines Gegenstandes bedeutet nicht Anti-rationalität, sondern ideale Rationalität, Rationalität höherer Ordnung" [1].

Das hier vorliegende, eigentümliche Problem der Erkenntnistheorie wird noch klarer, wenn wir die Frage erheben und zu beantworten suchen: Wie hat der Begriff „irrational" überhaupt seine Stelle in dem theoretischen Teil der Philosophie, sofern sich diese bewußt bleibt, daß sie als Theorie eben rational sein soll? Denn alle theoretische Philosophie ist ihrem Wesen nach rational; sie ist eben nichts anderes als das Bewußtwerden der logischen Struktur aller Objekte, die Äußerung, der Niederschlag, die Offenbarung des λόγος [2]. Also ist jede Philosophie, auch eine über das Irrationale, soweit sie Philosophie, logische Begründung der Erkenntnis sein will, rational. „Philosophischer Irrationalismus" ist eine contradictio in adiecto; das wird ganz deutlich, wenn wir statt „philosophisch" „logisch" setzen, wozu wir nach dem eben Gesagten das Recht haben: griechisch: „logischer Alogismus" oder lateinisch: „rationale Irrationalität" kann immer nur in relativem Sinne gemeint sein [3]: absolute Irrationalität ist mit dem Wesen der theoretischen Philosophie per definitionem unvereinbar. Damit ist zugleich gesagt, daß der erste oben festgelegte Begriff des Irrationalen im Sinne des Transzendenten unmöglich ist für eine Philosophie, die ihr rationales Wesen festhalten, sich nicht selbst aufheben will [4].

Eine um so größere Bedeutung kommt dafür unserem an zweiter Stelle aufgestellten Irrationalitätsbegriff zu, der nicht transzendente, sondern transzendentale Struktur hat. Eine solche ist nicht nur mit dem rationalen Grundzug der Philosophie ohne Schwierigkeit zu ver-

---

1) Vgl. Sesemann, Das Rationale u. Irrationale. Logos II (1912), S. 224. S. 219.

2) Vgl. Evang. Joh. I, 1; Sesemann Logos 1912, II, S. 208 ff.; bes. 210; Hocks: „Rationales u. Emotionales bei Nietzsche". Basel. Diss. 1914, S. 15. Berlin.

3) Vgl. B. Bauch, „Über den Begriff des Naturgesetzes". — Ktstud. XIX. (1914), S. 333.

4) Wohl ist — wie Sesemann a. a. O. 210 hervorhebt — das Rationale rein logisch nur möglich und denkbar als Gegensatz zum Irrationalen, bildet also das Irrationale die logisch notwendige Heterothese zum Rationalen; aber wenn wir nicht in mittelalterlichen Realismus verfallen wollen, so dürfen wir diese logischen Verhältnisse nicht auf die realen Gegenstände übertragen. Vgl. unten S. 27 und das Fichtezitat auf S. 27 Anm. 3.

einen; sie bildet vielmehr einen integrierenden Bestandteil des menschlichen Erkennens, der Philosophie als historischer Kulturerscheinung. Einen solchen Begriff wie den des Irrationalen zu bilden und zum Fundament der Erkenntnistheorie zu machen, nötigt uns der tatsächliche Befund des menschlichen Intellekts, des menschlichen Denkens, der historisch vorgefundenen Philosophie. In ihr bildet nämlich — allerdings im Laufe der historischen Problemverschlingungen sehr verschiedene Formen und Bezeichnungen aufweisend — das Irrationalitätsproblem einen Hauptpunkt aller philosophischen Arbeit von jeher; ja in gewissem Sinne können wir sagen: das Irrationalitätsproblem ist das Problem der theoretischen Philosophie. Denn das Rationale, das den eigentlichen Grundcharakter der Philosophie ausmacht, das als der eigentliche Gegenstand der Philosophie gilt, soweit diese Erkenntnistheorie sein will, „ist nur denkbar als Gegensatz zum Irrationalen“ [1]. Es muß in die positive Philosophie eingeführt werden, weil wir, wie Kant sagt [2], notwendig Dinge denken müssen, ohne sie je adäquat erkennen zu können.

Nicht nur als logische Heterothese zum Rationalen hat sonach das Irrationale in jeder positiven Philosophie seine sachliche, notwendige Funktion, auch unter rein psychologischem Betracht erscheint es zum Zustandekommen, zur Entstehung jeder positiven Philosophie unumgänglich notwendig. Denn das Irrationale erweist sich für die nähere Betrachtung als das Motiv für das Erwachen des philosophischen Triebes; denn das im Irrationalen zutage tretende Mißverhältnis zwischen den vorgefundenen Tatsachen der anschaulichen Welt und rationaler Besinnung löst im menschlichen Individuum jenes Staunen, jenes *θαυμάζειν* aus, das nach Platon die empirisch-psychologische Veranlassung zu allem Philosophieren ist.

Auf den Standpunkt kommt es also an, ob man das Problem der theoretischen Philosophie als das des Rationalen oder als das des Irrationalen bezeichnet. Vom Standpunkt der Philosophie, vom Ideal einer systematisch abgeschlossenen Erkenntnis her besehen, ist wohl alles rational, insofern die Erkenntnis den Anspruch erhebt, sich der Struktur jedes Gegenstandes angleichen zu können, oder, was im Grunde dasselbe ist, die logische Struktur jedes Gegenstandes zu finden, jeden nur möglichen Gegenstand logisch begreifen zu können. Dem Anspruche, der Tendenz, der Aufgabe der Philosophie nach ist alles rational, existiert nur das Rationale, denn alles, was existiert, ist rational

---

1) Sesemann a. a. O.

2) Vgl. S. 22 f. und 23, Anm. 3.

(Hegel). Diese Aufgabe läßt es nicht zu, daß irgendein Gegenstand die Möglichkeit des Erkanntwerdens ausschließt, die Erkenntnis überhaupt transzendiert [1]), außerhalb der Erkenntnis durch den λόγος und damit auch der Philosophie liegt. In diesem Sinne gibt es, wie wir oben sahen, keine transzendenten Gegenstände, keine „Dinge-an-sich". Für ein solches System hätte der Begriff „irrational" nur mehr den Sinn einer rein logischen Heterothese; aber keine Funktion mehr in natura rerum, die ja vollständig in dem rationalen System untergebracht wäre. „Irrational" wäre hier wohl ein logischer Begriff, aber ohne empirischen Inhalt, er gälte nicht von den Dingen.

Aber wenn sonach die Philosophie, die Erkenntnis, die vollkommene Rationalität der Welt proklamiert, so erhebt sie auf ein viel, ein unendlich größeres Gebiet rechtlichen Anspruch, als sie ihn tatsächlich durchführen und behaupten kann, sie beansprucht mehr, als sie zu fassen vermag, sie will [2]) mehr leisten, als sie positiv leisten kann. Denn dem tatsächlichem Befunde unserer Erkenntnis nach sind die Gegenstände als die durch die Sinne vermittelten Inhalte unseres Bewußtseins durchaus nicht vollkommen rational; unser menschliches Erkennen vermag diesen Anspruch der Erkenntnis immer nur annäherungsweise, mangelhaft zu verwirklichen; hier besteht die Erkenntnis, soweit sie Theorie ist, also die ganze Wissenschaft letzten Endes aus lauter Problemen und unlöslichen Antinomien, insofern alle Empfindungen, alles Konkrete, alles durch die äußeren oder inneren Sinne Gegebene, alle Bewußtseinsinhalte, von Anfang an dem Bewußtsein des Menschen keine rationale Form entgegenbringen und auch das Bewußtsein ihnen keine restlos rationale Form zu geben vermag; vielmehr erweisen sich alle Inhalte dem λόγος des endlichen Individuums gegenüber als transzendent. Weil wir aber oben sahen, daß es mit dem Wesen der Philosophie schlechthin unvereinbar ist, absolut irrationale, vollkommen transzendente Gegenstände anzunehmen, so sprechen wir im Falle des Überschreitens des individuellen Logos nicht von transzendent, sondern von transzendental. Vom Standpunkt des individuellen Logos aus gibt es nur transzendental zu begründende Gegenstände, relativ irrationale Gegenstände. So angewendet besagt der Ausdruck „irrational" dem-

---

1) Vgl. B. Bauch, „Idealismus und Realismus". Ktstud. XX. (1915), S. 111.

2) Wir werden unten noch näher zeigen, daß von diesem Standpunkt aus der Begriff des Kantischen Transzendentalen, Irrationalen, eine letzte — auch über den genialen Versuch, der in Leibniz' Hypothese des virtuellen Eingeborenseins der Ideen (Windelbands Lehrbuch [6] S. 387 f.) vorliegt — Synthese darstellt, zwischen den thomistischen und scotistischen Strömungen der vorkantischen europäischen Philosophie.

nach nur, daß die psychische Erkenntnis kraft eines beliebigen Subjekts nicht ausreicht, die Rationalität eines Gegenstandes in seiner ganzen Weite und Tiefe einzusehen, sich ihn in der Fülle seiner möglichen rationalen Beziehungen und unendlichen rationalen Zusammenhänge zum Bewußtsein zu bringen.

Fragen wir aber endlich nach den psychisch-faktischen Gründen, die das Bewußtsein eines Individuums hindern, die Rationalität seines Gegenstandes vollkommen zu begreifen, sich die Rationalität aller seiner unendlichen Zusammenhänge klar zu machen, die also den logischen Begriff des Irrationalen psychologisch entstehen lassen, so stoßen wir auf eine jedem endlichen Individuum sowohl in seinen äußeren, sinnlichen, wie in seinen inneren, psychischen Funktionen eigentümliche, aber sich nach beiden Seiten hin verschieden äußernde, sich in gewissem Sinne gegenseitig ergänzende Beschränktheit.

Windelband formuliert diesen „Widerstreit der Erkenntniskräfte, der Sinnlichkeit und des Verstandes“ folgendermaßen [1]): „Auf der einen Seite wird darauf hingewiesen, daß alles sinnlich Gegebene in seiner unübersehbaren Mannigfaltigkeit etwas Unbestimmtes darstelle, das an allen Enden über sich selbst hinausweise, während der Verstand, das Prinzip der begrifflichen Bestimmung des in sich nach Kategorien als den Formen seiner Synthesis bestimmten und begrenzten Vortellens sei. — Andererseits läßt sich dagegen behaupten, daß die Anschauung, die uns von der sinnlichen Erkenntnis geliefert wird, stets eine endliche und in sich bestimmte Gestalt gewähre und daß erst die Reflexion des Verstandes, die darüber hinausgeht, in ihrer Selbständigkeit und Spontaneität keine Grenzen habe“ [2]). Unter psychologischem Aspekt ist das Irrationale in der Erkenntnis demnach hervor-

1) Einleitg. i. d. Ph. 1914, S. 109.

2) Es sei erlaubt, hier darauf hinzuweisen, daß Windelband damit einen Satz ausspricht, der geeignet ist, seinen sonst vertretenen allzu thomistischen Standpunkt in der Erkenntnistheorie zu ergänzen nach der voluntaristisch-scotistischen Seite: Wenn er am Ende seiner „Einleitung“ den Satz: *ἡ θεωρία ἄριστον τοῦ βίου* damit begründet, daß er seiner Überzeugung Ausdruck gibt, die Theorie gewähre die Ruhe, nach der der seiner Natur nach an die Entwicklung des Endlichen in der Zeit verstrickte Wille ewig umsonst ringe, daß also der theoretische Mensch leichter zur Ruhe komme als der praktische, so übersieht er, daß der Verstand jedes endlichen Individuums wie das Denken der historischen Kulturmenschheit ebenso auf Entwicklung, also auf Bewegung und Veränderung, angewiesen ist, wie der Wille, daß das empirisch-positive Denken notwendig unabgeschlossen ist, also so gut wie der Wille ins Unendliche weist, d. h. dem sich ihm ergebenden Menschen so wenig ein Ziel finden läßt, wie der Wille dem praktischen. Erst bei einem abgeschlossenen absoluten System könnte sich der Verstand beruhigen; ein solches liegt aber für endliche Subjekte in der Unendlichkeit.

gerufen durch den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, von dem jeder dieser Pole wechselweise den beiden Seiten des erkennenden Subjektes, der Sinnlichkeit und dem Verstande, zugeordnet werden kann; d. h. aber nichts anderes als: Von dem durch ein empirisch individuelles Bewußtsein erfaßten Gegenstand steckt in den beiden Seiten, welche die Theorie an jedem Gegenstande unterscheidet und welche für dieses empirische Subjekt den Gegenstand ausmachen, steckt in dem Inhalt sowohl wie in der Form ein irrationaler Kern. Nicht nur vermag das endliche denkende Bewußtsein nicht jeden Inhalt nach jeder Seite hin logisch zu machen, sondern auch diejenige logisch-abstrakte Form, die es zu denken gezwungen ist, ist eben als Form eines endlichen Bewußtseins nicht reine Form, sondern inhaltlich verunreinigt, nicht rational im Sinne des Unwandelbaren, Nichtintegrierbaren, keiner Entwicklung und Einordnung in einen höheren logischen Zusammenhang fähigen [1]. Jedes endliche Individuum hat notwendig blinde Anschauungen und leere Begriffe: es vermag weder seine anschauliche Welt vollkommen rational aufzuklären, noch seine unendlichen denkbaren Begriffe mit adäquatem Inhalt der Anschauung zu füllen.

Die positive Philosophie jedes endlichen Subjekts stößt nach der inhaltlichen wie nach der formalen Seite, in der Welt sowohl der äußeren, wie des inneren Sinnes, in der Welt der Anschauung, wie in der des Denkens auf positiv, d. h. in der endlichen Zeit, im Leben eines Individuums, in der Geschichte der Kulturmenschheit, unlösbare Probleme, sie ist gewissermaßen — wenn es erlaubt ist, räumliche Prädikate auf logische Verhältnisse anzuwenden — von unten her wie nach oben hin von einem Gebiet des Problematischen, also des positiv Irrationalen eingeschlossen; oder — um gleich einen von H. Cohen ins rechte Licht gesetzten platonischen Ausdruck zu verwerten —: Das konkrete, endliche Individuum steht mit seiner positiven Erkenntnis zwischen einem Noch-nicht- und Nicht-mehr-Logischen [2], einem μὴ ὄν noch unten wie nach oben hin. Wir bezeichnen deshalb auch die erstere Art des Irrationalen als das Prologische, die zweite als das Metalogische [3]. Nimmt der letztere Ausdruck seine Zuflucht zur Raumvorstellung, um mit ihrer Hilfe überräumliche logische Verhältnisse deutlicher zu machen, so involviert die erste Disjunktion in „Noch-nicht-“ und „Nicht-mehr-logisch“ die Vorstellung von einem zeitlichen Ver-

---

1) Vgl. Sesemann a. a. O., S. 217 ff.

2) Vgl. S. Hessen, Logos V. (1914), S. 202 f. u. 203, Anm. 1.

3) Vgl. die Einteilung der Irrationalbegriffe, die Fr. Münch, „Erlebnis und Geltung“ XXX. Sonderheft der Ktstud. Berlin (1913), S. 180, Anm. 2 vorschlägt.

hältnis, einer Entwicklung [1]) des Logischen im Zeitablauf, d. h. in der Geschichte. Bekanntlich wurde dieser Gedanke vor allem durch Hegel ans Licht gestellt und erscheint uns seitdem als die notwendige Konsequenz der Transzendentalphilosophie, als der eigentliche Abschluß der Kantischen Philosophie. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint nämlich alles, was jenseits der im Laufe der kulturgeschichtlichen Entwicklung erreichten (positiven) Erkenntnis liegt, also alles Problematische, als irrational, sowohl die „überwundenen“ Standpunkte der Wissenschaft, was wir als das „Nicht-mehr-Logische“ bezeichneten, als auch die einer zukünftigen Erkenntnis zur Lösung aufgegebenen Probleme, das „Noch-nicht-Logische“. Gleichzeitig erweisen sich aber diese beiden Seiten des Irrationalen als notwendig gefordert schon durch den Begriff einer kulturgeschichtlichen Entwicklung. Denn eben diese beiden Pole des Problematischen, des Irrationalen: das überwundene Rationale der Vergangenheit und das in der Zukunft zu überwindende Irrationale der Gegenwart, die erst einen Fortschritt der Erkenntnis im Bewußtsein der Kulturmenschheit gewährleisten [2]), sie sind die unerschöpfliche Quelle, aus welcher der Arbeit der philosophischen Menschheit immer neuer Stoff zufließt. „Irrationalität bedeutet .... ideale Rationalität, Rationalität höherer Ordnung“ [3]). — Das ist auch der tiefste Sinn des platonischen *μὴ ὄν* als des Urquells alles Seins [4]), sowie des Satzes des Sophistes [5]): Dem Sein ist Bewegung zuzuschreiben, dann nämlich, wenn das Sein als Korrelat des Logos gefaßt wird [6]), wenn nur dem *γιγνόμενον* das Prädikat „seiend“ beigelegt und dabei im Auge behalten wird, daß das gegenwärtig Erkannte ein früher Erkanntes berichtigt, also als irrational erweist und daß ihm selbst das gleiche Schicksal von dem zukünftig Erkannten droht. —

Die beiden die Erkenntnis konstituierenden Faktoren, Sinnlichkeit und Verstand, Form und Inhalt, weisen in die Unendlichkeit, und könnten sich doch nur dann beruhigen, wenn sie das Unendliche endlich gemacht hätten. „Allein dem Endlichen ist die den Forderungen der ratio entsprechende, absolut in sich geschlossene Bestimmtheit eigen“ [7]). Denn wohl ist das Unendliche nicht absolut irrational in dem Sinne, daß es auch außerhalb der Aufgabe der Philosophie, der Wissenschaft,

---

1) Vgl. Sesemann a. a. O, S. 236/7, unten Einl. S. 16.
2) B. Bauch, Kantstud. XIX. (1914), S. 335 f.
3) Sesemann, S. 219—26.
4) Soph. 241 d.
5) Soph. 248 a—49 d; vgl. unten S. 96, Anm. 3, S. 97, Anm. 2, S. 98, Anm. 2.
6) Vgl. P. Natorp, „Über Platons Ideenlehre“, S. 7 ff., Berlin 1914.
7) Sesemann a. a. O., S. 210.

der Mathematik fiele: es ist noch Gegenstand dieser Wissenschaft, allerdings zugleich auch ihre Grenze und überhaupt nur deshalb rational zu behandeln durch endliche Intellekte. Denn für solche bedeutet rationalisieren: das Unendliche verendlichen. Nur das Endliche ist für endliches Bewußtsein wie anschaulich und vorstellbar, so erkennbar, also rational im eigentlichen Sinne. Das Unendliche ist für sie das Irrationale. Weil aber sowohl Verstand als auch Sinnlichkeit das Bewußtsein in die Unendlichkeit weisen, so kommt das irrationale Moment in die empirisch-positive Erkenntnis.

Damit erscheint aber auch die Unterscheidung von rational und irrational erst gefordert durch die von dem endlichen Individuum erzeugte und durch seine Vermittlung an der Entwicklung des menschlichen Geistes teilnehmende, konkrete positive [1]) Philosophie. Für eine abgeschlossene Philosophie hätte die Unterscheidung nur den Sinn der logischen Heterothese, der aber dann in natura rerum nichts Konkretes entsprechen würde, da alles Konkrete rational erscheint. Das irrationale Moment haftet somit weder den Gegenständen an sich [2]) an, die ja dann transzendente „Dinge an sich“ wären, noch haftet es dem Bewußtsein überhaupt an. Denn als solches definiert die Transzendentalphilosophie eben ein Bewußtsein, für das die unendlichen Gegenstände restlos rational erscheinen, das also — anthropomorph ausgedrückt — fähig wäre, jenes ideale abgeschlossene System zu denken, eine ideale, reine Vernunft, für welche die für endliche Wesen ewig getrennten Sphären, die der Anschauung und des Denkens, die des — platonischen — unteren und oberen μὴ ὄν im absolut Rationalen zusammenfielen, also keinen diskursiven, sondern einen „intuitiven Verstand“ oder — weil beide Sphären zusammenfallen, gegensätzlich, aber identisch ausgedrückt — eine „intellektuelle Anschauung“ [3]).

Aber nur so, wie es hier geschieht, als normative Begriffe angewendet, fallen intellektuale Anschauung und intuitiver Verstand zusammen. Ihr Wesensunterschied tritt sofort wieder scharf hervor, wenn wir beider Verhältnis zu den Begriffen des Endlichen und Unendlichen,

---

1) In dem von Windelband (Einleitg. S. 31) gebrauchten Sinne des kulturhistorisch Bedingten.

2) Sesemann a. a. O., S. 227—229.

3) Vgl. Windelbands Lehrbuch [6] S. 459. § 38, 8: „Dächte man sich ... eine Anschauung von nicht rezeptiver Art, eine Anschauung, welche nicht nur die Formen, sondern auch den Inhalt synthetisch erzeugte, eine wahrhaft ‚produktive Einbildungskraft‘, so müßten deren Gegenstände nicht mehr Erscheinungen sondern ‚Dinge-an-sich‘ sein. Ein solches Vermögen verdiente den Namen einer intellektuellen Anschauung oder eines intuitiven Verstandes.“

deren Antinomie der Grund für die Bildung des Begriffes „Irrational“ ist, ins Auge fassen. Der intellektualen Anschauung entspräche nämlich das Ideal eines in sich ruhenden, feststehenden, abgeschlossenen, also keiner Verbesserung bedürftigen und begrenzten *σύ-στημα*. Es hätte die in der sinnlichen Anschauung der Gegenstände gegebene, also begrenzte Form. Form und Grenze bedingen sich notwendig; das Unbegrenzte ist das Ungeformte, das logische Chaos. Von dieser Seite betrachteten im allgemeinen die Hellenen das Logische, das Rationale und brachten die auf Begrenztes weisenden Begriffe *ὁρισμός*, *τάξις*, *σύ-στημα* in untrennbare Beziehung zu ihm [1]).

Dem intuitiven Verstande dagegen, dem idealen Bewußtsein ist das Ideal unbegrenzter Fassungskraft zuzuordnen, die unendliche Fähigkeit, für alle nur möglichen Gegenstände zu gelten, ohne weiteres die logische Struktur aller klarlegen zu können, alle vollkommen als Logoskonstitut fassen zu können. Da die Inhalte dem empirischen Verstand sich in unendlicher Differenzierung, Qualität und Anzahl bieten, können wir das intellektuelle Bewußtsein, das diese Unendlichkeit fassen könnte, nicht anders als von unendlicher Fassungskraft, also als selbst unendlich denken. Hatten wir vorhin das den Hellenen geläufige Ideal, so rückte das vorliegende der Neuplatinismus und Augustinismus in der Geschichte der Philosophie in den Vordergrund (vgl. Windelbands Lehrbuch [6] S. 198 [§ 20, 3], S. 239f.).

Der endlichen Form der konkreten Anschauung entspricht daher das Ideal eines Gegenstandes, eines abgeschlossenen Systems; dem unendlichen Inhalt der konkreten Anschauung entspricht das Postulat der unendlichen Fassungskraft, Entwicklungsmöglichkeit des Verstandes.

So bekommen wir die Antinomie, daß, vom Standpunkt einer reinen Ratio aus, das Rationale entweder endlichen oder unendlichen Charakter trägt, je nachdem wir es den Objekten, dem Sein, oder den Subjekten, dem Bewußt-Sein, funktional zuordnen.

Oben aber haben wir gezeigt, daß, vom Gesichtspunkt der konkreten Erkenntnis betrachtet, dieser endliche und unendliche Charakter die Partei wechselt; hier scheint das System, der Gegenstand ewig unabgeschlossen und verbesserungsbedürftig, dem Verstand aber ist hier nur beschränkte Kraft, jener endliche Charakter eigen, der uns beim Ideal eines abgeschlossenen Systems entgegengetreten ist.

---

1) Vgl. Windelband, Lehrbuch [6], S. 38, Anm. 4: „daß dem Griechen das Maß ein hoher ethischer Wert war, daß somit das allen Maßes spottende Unendliche ihnen als unvollkommen, das in sich Bestimmte (*πεπερασμένον*) dagegen als wertvoller gelten mußte.“ Vgl. S. 30 (§ 4. 3), S. 198 (§ 20, 2), S. 288 (§ 27. 6.) u. Rittelmeyer a. a. O., S. 29—31.

Ist somit das Verhältnis des Intellekts wie der Anschauung zum Unendlichen bzw. Endlichen ziemlich verwickelt, so erreicht die hier aufgezeigte Antinomie ihre letzte, äußerste Spannweite, wenn wir uns klar machen, daß es in dem Wesen der Anschauung und des Verstandes liegt, daß auch der logische Wert des ihnen jeweilig entsprechenden Unendlichkeitsbegriffes ein verschiedener ist:

Dem Begriffe der Form, der Funktion des Verstandes, entspricht nämlich das quantitative mathematische Unendliche, die sogenannte [1]) „schlechte" Unendlichkeit, die „abgeschwächte, konkrete, räumliche Unendlichkeit", wie sie der moderne Entdecker des Unendlichkeitsbegriffes, Nicolaus Cusanus, nennt [2]). Denn keine äußeren Qualitäten, nur die quantitativen „Eigenschaften" der Gestalt, Größe, Lage, Bewegung vermag der Verstand zu fassen und zu unterscheiden; sie gelten daher der reinen Theorie, die sich rein auf den Verstand stellen will, allein als wesentlich, als „primär" an den Gegenständen; das ist seit Leukipp, Demokrit [3]), Protagoras und Platon das Prinzip der mechanischen Naturwissenschaft, das in der Neuzeit von Galilei [4]), Hobbes und Descartes erneuert wurde und seitdem giltig geblieben ist, auch nachdem „Kants Lehre von der Subjektivität des Raumes und der Zeit auch die quantitativen Beschaffenheiten zu sekundären oder subjektiven degradiert hat" [5]).

Von Qualitäten weiß der Verstand unmittelbar nur durch das Bewußtsein, das verschiedene Funktionen, wie Verstand, Willen, Gefühl in sich vereinigt, ohne daß sie aufeinander zurückführbar wären, und von denen erst die nichtintellektualen Funktionen, wie der zweite Teil der Einleitung näher zeigen soll, das Wesen der Eigenschaft im „Wert" zu fassen vermögen, für deren Erfassung umgekehrt die quantitativen Verhältnisse [6]) und der Verstand vollkommen ungeeignet sind. Den

---

1) Windelband, Einl. i. d. Ph.

2) R. Falckenberg, Geschichte der neueren Ph. [7], Leipzig 1913, S. 24.

3) Windelband, Lehrbuch [6], S. 35 (§ 4 9), S. 75 (§ 8. 3). Plat. Theait. 181 d—83 b.

4) Ebd. S. 325. 338; Falckenberg a. a. O., S. 662, s. v. Qualität, Galilei S. 54. 57; Descartes S. 91—92; Boyle S. 50; Hobbes S. 70; Locke S. 148—9.

5) R. Falckenberg a. a. O, S. 661, s. v. Primäre Qualitäten.

6) Nur Kinder sowie barbarische Naturvölker (aber auch im Altertum die Perser, wie in der Gegenwart in manchen Dingen die Russen) glauben naiv durch Steigerung, Vermehrung der Quantität mangelnde Qualität ersetzen zu können. Aber der Wert haftet nur an der Qualität, nicht an der Quantität. So ist es also ebenso unmöglich durch die bis zur Unendlichkeit fortgesetzte Steigerung der Quantität das unendliche Wesen der Qualität zu fassen; denn die gute Unendlichkeit der ersteren hat nichts gemein mit der schlechten Unendlichkeit der letzteren; wie es eben „in der Tat von dem" (mit guter Unendlichkeit ausgestatteten) „Absoluten

Qualitäten wird in der äußeren, körperlichen Welt nur die Empfindung, die Anschauung gerecht, in der inneren, geistigen Welt der Ideen und Tugenden aber nur das Gefühl, der Wille; nie und nirgends aber der Verstand. Dies Verhältnis können wir auch so formulieren, daß wir sagen: Die Qualitäten besitzen im Vergleich mit den Quantitäten jene außer- und überräumliche, sogenannte „gute" Unendlichkeit, die an sich den Werten und Ideen in höchster Potenz eigen ist.

So findet sich also die moderne, von der Naturwissenschaft ausgehende Erkenntnistheorie in dem unlöslichen Dilemma, daß dem qualitativ unendlichen Inhalt ein nur quantitativ unendliches Formprinzip gegenübersteht; sie sieht sich genötigt, dem Prinzipe zuzustimmen, daß es möglich ist mit Hilfe von unendlichen quantitativen Differenzierungen der logischen Form das Wesen auch der unendlichen Qualitäten, der guten Unendlichkeit zu fassen.

Dieses Prinzip auszusprechen, sieht sie sich genötigt, gerade weil sie Theorie bleiben will und sich des Wesens ihres psychischen Organs, des Intellekts, bewußt ist, der in concreto eben nicht die Qualitäten, sondern nur die Quantitäten messen kann. So opfert in gewissem Sinne die moderne Erkenntnistheorie, wie überall, so auch hier der tatsächlichen Wahrheit die ideale Wirklichkeit: sie leugnet, sie muß, um ihre rein rational-quantitierende Methode festhalten zu können, die qualitates leugnen, die sie an den konkreten Dingen als occultae bezeichnet. Qualitäten mögen sich in concreto an den Dingen zeigen, für die theoretische Wissenschaft bestehen sie nicht, wenn sie sich nicht auf Quantitäten zurückführen lassen; weil „es" eben für die Theorie nichts anderes als quantitative Verhältnisse „gibt". Weil sie mit Hilfe ihres infinitesimalen Prinzipes gute und schlechte, qualitative und quantitative Unendlichkeit, dem Prinzipe, der Idee nach, also in der Unendlichkeit, gleichsetzt, leugnet die moderne Erkenntnistheorie die Qualitäten der Dinge ihrer Struktur und Methode nach, aber sie behauptet zugleich die Qualitäten dem Prinzipe, der Aufgabe, dem Ziele, dem idealen Resultate nach [1]).

---

zu dem" (in die schlechte Unendlichkeit ewig verstrickten) „Wirklichen keinen absoluten Übergang gibt". „Der Ursprung der Sinnenwelt aus Gott ist nur durch einen Sprung, ein Abbrechen von der Absolutheit denkbar." (Schelling, Religion u. Philosophie 1804. W. I, 6, S. 38 ff.) Windelband, Lehrb. [6], S. 519 u. 514 oben.

1) Daher hat auch Sesemann mit dem Satze a. a. O., S. 225: „Die logische Irrationalität wird nicht durch eine quantitative Unbestimmtheit (wie die mathematische Irrationale), sondern durch eine unendlich gesteigerte qualitative Unbestimmtheit der Idee (gegenüber dem abstrakten Begriff) charakterisiert" nur Recht vom Standpunkte der konkreten Anschauung, des konkreten Verstandes aus; nicht aber dem Prinzipe der Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft nach.

Damit dürften diese antinomischen Verhältnisse des Unendlichen und Endlichen, die sich auf beiden Seiten, dem Verstand wie der Sinnlichkeit, zeigen, klargestellt sein. Zur Bezeichnung dieser Mißverhältnisse entspringt aus ihnen also notwendig der Begriff des Irrationalen in der theoretischen Philosophie.

Dieser Begriff widerstreitet zwar einerseits dem rationalen Wesen der Philosophie und hat daher in ihr kein endgültiges Recht, aber er gehört anderseits ebenso notwendig zum Wesen der empirisch positiven Philosophie. Mit dem Irrationalen als endgültiger Position, also unserem ersten Irrationalbegriff, wäre Philosophie sinnlos, gegenstandslos in dem Sinne, als sie ihrem rationalen Wesen nach rationale Gegenstände braucht; ohne das Irrationale, das wir an zweiter Stelle behandelten, wäre Philosophie überflüssig, gegenstandslos in dem Sinne, als es dann für das Denken keine Antinomien mehr gäbe, also keine Arbeit mehr für das Denken zu leisten wäre, sondern ein rational widerspruchslos geordnetes System vorläge. — Während im ersten Fall Erkenntnis und irrationales Ding toto coelo, qualitativ vollkommen verschieden wären, bezeichnet die zweite Art des Irrationalen ein solches qualitatives Mißverhältnis nur in Hinsicht auf die Lage der tatsächlich historisch vorliegenden Erkenntnis, nicht aber prinzipiell; hier bezeichnet sie vielmehr nur einen quantitativen, graduellen Unterschied insofern, als die Philosophie den Anspruch erhebt, mit graduell allerdings ins Unendliche gesteigerter, aber rein quantitierender Verstandskraft grundsätzlich auch die Qualitäten der Gegenstände der Anschauung erfassen zu können.

Nur vom Boden der empirischen Erkenntnis aus ist das transzendental Irrationale begründet und berechtigt. Es entsteht hier, und nur hier, tatsächlich durch die notwendig zwischen Anschauen und Denken „hin- und herlaufende“ Methode infolge des „diskursiven“ Charakters des menschlichen Erkenntnisvermögens. Es wird hier „aufgehoben“; d. h. es wird nicht tatsächlich, aber grundsätzlich wieder beseitigt, seines endgültigen irrationalen Rechts entkleidet durch die Voraussetzung einer „Entwicklung“ der tatsächlichen, konkreten Erkenntnis von irrationalen Anfangszuständen zu immer feineren, tieferen, differenzierteren Kenntnissen, die dem absolut Rationalen tatsächlich immer näher kommen.

Dieser Begriff der „Entwicklung“ [1]) als der notwendigen Folge des transzendental Irrationalen erweist aber die deutsche Transzendentalphilosophie als die letzte Synthese zwischen den oben (S. 13) erwähnten hellenischen, im Mittelalter durch Albert und Thomas vertretenen, also

1) Vgl. oben S. 10 f.

französisch-italienischen und den augustinischen, im Mittelalter durch Scotus [1]) und seine englischen Landsleute vertretenen Elementen der europäischen Philosophie [2]), so zwar, daß der Idee nach der Thomismus, den tatsächlichen Verhältnissen nach der Scotismus anerkannt ist.

Nur ideell überwiegt der Thomismus, nur der Methode nach, insofern sein Ideal das abgeschlossene System ist, dieses aber nur Quantitäten, keine Qualitäten [3]) aufzeigen würde. Demnach erweist sich alle gesetzesuchende, quantitierende Wissenschaft, also alle Naturwissenschaft als wesentlich hellenisch-realistisch-thomistischen Ursprungs; ebenso aber auch die sozialistische Gesellschafts- und Geschichtsbetrachtung: der politische Atomismus [4]), die Demokratie, ist ein ebenso echtes Kind des hellenischen Geistes, wie der physische Materialismus (Hegel!).

Umgekehrt entspricht dem Ideal reiner Anschauung die — allerdings auch zuerst von einem Jonier, Anaxagoras, aufgestellte — Lehre

---

1) Vgl. Windelband, Lehrbuch [6], S. 221. 237. 261 f.: „Duns Scotus brachte die Keime der Willensphilosophie im augustinischen System zur ersten bedeutenden Entwicklung."

2) Die für unser Vaterland politisch so stark und hoch bewegte Zeit, in der diese theoretische Arbeit entstand, rechtfertige es, daß in ihr an dieser Stelle der untheoretische, aber zeitgemäße Wunsch ausgesprochen wird, es möchten diese philosophiegeschichtlichen Vorgänge und Tatsachen ein gutes Vorzeichen für die politischen äußeren Vorgänge und Tatsachen werden, es möchten, wie es der deutschen Philosophie zuerst unter Leibniz, dann in noch reinerem Grad durch Kant gelang, die Synthese aus den geistigen Gegenströmungen Westeuropas zu finden: den hellenisch-intellektualistisch-rationalistisch-realistischen Italiens und Frankreichs auf der einen, den augustinisch-sensualistisch-voluntistisch-empiristisch-nominalistischen Englands auf der anderen Seite, so möchte es auch der äußeren Kulturmacht Deutschlands gelingen, eine innere Synthese zwischen jenen uns jetzt feindlichen, in der Entente cordiale nur äußerlich geeinigten Ländern herzustellen; ihren Sonderwillen „aufzuheben", ihn einzustellen als fruchtbaren Faktor in Deutschlands unendliche kulturgeschichtliche Aufgabe! Möge in diesem Sinne der englische Minister Sir Grey recht haben, als er vor Eintritt seines Vaterlandes in den Krieg gegen uns der Befürchtung Ausdruck gab: es drohe die Vereinigung ganz Westeuropas unter eine einzige Macht! Diese äußere Vereinigung wäre ja nichts anderes als das äußere Dokument jener inneren Einigung, die das philosophische Westeuropa schon vor 150 Jahren durch deutsche Geisteshelden Leibniz und Kant erfahren hat. Möge auch hier der Geist sich äußerlich, materiell dokumentieren! —

3) Nur Quantitäten, keine Qualitäten entsprechen einer rein intellektualen Erkenntnistheorie, dem Voranstellen des Verstandes, wie es der Thomismus übte. Wir haben aber oben (S. 12 f.) gezeigt, daß das Ideal reiner Verstandestätigkeit das abgeschlossene System ist; indem alle Verhältnisse rein quantitativ ausgedrückt, also grundsätzlich gleichartig, von gleicher Struktur und Qualität, also auch (vom Quantitäts-Werte abgesehen) gleichwertig sind.

4) Vgl. Kurt Breysig, Kulturgeschichte I, 1902, Berlin.

der gegenseitigen Unzurückführbarkeit der Qualitäten aufeinander, also der philosophische Individualismus, der mittelalterliche Nominalismus sowohl bei Cusanus, wie bei Leibniz. (Vgl. Falckenberg, a. a. O. S. 23 bzw. 245, 252f.). Nun haben wir aber im zweiten Teil zu zeigen, daß für die Auffassung der Qualitäten und der für sie hypostasierten Werte prinzipiell nur die nicht intellektualen Bewußtseinsfunktionen geeignet sind, so daß in gewissem Sinne die von der Anschauung gegebenen äußeren Qualitäten nur als eine Art Ausdeutung der äußeren Welt nach Analogie innerer psychischer Daten, vor allem der Willensfunktionen, erschienen und Voluntarismus, Individualismus und Sensualismus in tieferem Zusammenhang stehen. Es ist also in tiefen und letzten philosophischen Zusammenhängen begründet, wenn, nachdem die augustinisch-christliche Willenslehre durch den Engländer Duns Scotus ihre Erneuerung gefunden, gerade in England der Individualismus philosophisch durch Wilhelm von Occam begründet wurde und im Manchestertum des Adam Smith und des politischen Liberalismus noch heute an kräftigem Leben ist [1]), daß der Klassiker der individuellen Charakteristik, Shakespere, Engländer [2]), daß Empirismus und Sensualismus englischen Ursprungs, daß endlich die religiös-individuelle Reformation dort Eingang gefunden.

Tatsächlich überwiegt auch hier in der reinen, von den Hellenen geschaffenen Theorie der Scotismus. Denn der Hinweis auf das notwendige Unabgeschlossensein aller faktischen, positiven Erkenntnis, auf

1) Vgl. H. St. Chamberlain: „Politische Ideale", München 1915, S. 22ff. Fichte (W. [VII, 146] IV, 540): „Der Zweck des isolierten Individuums ist eigner Genuß." In solchem Zeitalter „sorgt jeder nur für sich, und zwar nur für seine ersten, seine tierischen Bedürfnisse, und zu dem Begriffe eines höheren erhebt sich keiner". — Die letzte theoretische Konsequenz aus dem Individualismus aber hat Nietzsche gezogen mit seiner Behauptung der Relativität aller Werte. Nicht mit Unrecht widerte er hinter dem Drang zum objektiven System und dem Anspruch auf Allgemeingiltigkeit, der zum Wesen der Werte gehört, die hellenisch-thomistische Abstammung und sozial verbindende Struktur. So ist es sein naturalistischer Individualismus, der Nietzsche hinderte, „den Weg zu finden von dem individuellen Machtwillen (des natürlichen Menschen) zu dem ‚allgemeinenen Ich' (Fichtes), — so sehr diesem letzterem auch sein „Übermensch der Zukunft" nahekommt — zu einer übergreifenden Geltung der Werte" (Windelband, Lehrb. [6], S. 566). So macht sich Nietzsche desselben Fehlers schuldig, wie der von ihm bekämpfte Sozialismus: der naturalistischen Verwechslung des empirisch Gegebenen mit dem ideal Aufgegebenen; nur setzt der Sozialismus das empirisch Allgemeine (der Societas, der Gesellschaft, des Volkes, der Menschheit), Nietzsche aber das empirische Ich an Stelle des idealen, des allgemeinen Ichs Fichtes, das in seiner Idealität das Ich der empirischen Allgemeinheit wie das des Individuums unter sich begreift.

2) Über Shakespere und der germanischen Völker Individualismus in der Kunst gegenüber den aufs Typische gehenden Klassizismus vgl. auch G. Simmel: „Vom Tode in der Kunst." Beilage zu Ktstud. XX (1915), S. 15.

ihre notwendige Entwicklungsbedürftigkeit trägt eben auch in die Theorie jene — ihrem eigentlichen Wesen nach nur dem praktischen, nicht aber dem theoretischen Verhalten des Menschen zugrunde liegende — Funktion des Willens, und damit, wie der zweite Teil sogleich zeigen soll, im Grunde etwas Psychologisch-Irrationales herein, den letzten Rest des unten (S. 27 f.) näher charakterisierten, historisch überwundenen Rationalismus, der in der rein intellektualen Theorie keine Stelle haben dürfte, und auch für das Ideal einer reinen Vernunft keine Stelle braucht. Von diesem idealen Standpunkt aus aber gerade besehen, vermag die positive Philosophie nicht rein rational zu erkennen, sie will es nur, ohne es tatsächlich je zu können, ohne je aufhören zu können, noch bessere, rationalere Formen herstellen zu wollen. Ihrem rationalen Charakter getreu drückt aber die Erkenntnistheorie dieses Verhältnis nicht voluntistisch, psychologisch, sondern rein logisch aus, dadurch, daß sie nicht von Wollen, sondern von Anspruchetheben, logischem Recht, Prinzip, Grundsatz, Idee spricht. Aber der voluntistische, psychologische Kern aller dieser Begriffe ist klar, der folgende zweite Teil soll versuchen, ihn noch reiner herauszustellen.

Damit sind wir selbst durch die Klarlegung der Struktur der theoretischen Philosophie und der Bedeutung des Irrationalbegriffes in ihr hingeleitet zu der Untersuchung seiner Bedeutung in der praktischen Philosophie, vom Irrationalen des Intellekts zu dem des Willens und überhaupt der nicht-intellektualen Bewußtseinsfunktionen.

b. Das Irrationale in der praktischen Philosophie.

Von dieser Bedeutung des Irrationalen in der theoretischen Philosophie ist scharf diejenige in der praktischen zu unterscheiden, oder psychogenetisch betrachtet, diejenige in der Psychologie. Hier bezeichnet das Irrationale das Willens- und Gefühlsmäßige in der Äußerungsweise des Bewußtseins, der ψυχή des genus humanum. Als Gegensatz entspricht ihm hier das Rationale im Sinne des Intellektualen, das Verstandes- und Vorstellungsmäßige, betrachtet in Rücksicht auf seine psychische Entstehung unter Absehung von seinem — hier als „zufällig“ erscheinenden — Gehalt an Wahrheitswert, an theoretischer Rationalität oder Irrationalität im Sinne des vorigen Abschnittes.

Wie das Rationale ist also auch dieser zweite Begriff des Irrationalen ursprünglich die Bezeichnung für ein bestimmtes Verhalten des Bewußtseins also ein Terminus der Psychologie. Trotzdem haben wir vorgezogen, ihn nicht in erster Linie als einen nur-psychologischen einzuführen, — denn dadurch würde er sich nicht von dem des Ratio-

nalen unterscheiden, da beide psychisch bedingt sind —, sondern ihn als denjenigen der praktischen Philosophie zu bezeichnen. Erst wenn wir dem theoretisch Irrationalen ein praktisches gegenüber stellen, läßt sich die ganze Bedeutung und Reichweite dieses Irrationalitätsbegriffes ermessen, wird vor allem erst ganz klar die notwendige Beziehung dieses zweiten Irrationalitätsbegriffes sowohl auf die Psychologie, wie auf die sich in der Axiologie aussprechende praktische Philosophie.

Alle Philosophie beruht psychologisch auf irgendeinem Verhalten des Bewußtseins zu seinen Objekten, und wenn sie deshalb auch nicht — wie immer wieder manche annehmen — mit Psychologie zusammenfällt, insofern weder die Inhalte noch die Formen des individuellen Bewußtseins nur vom endlichen Bewußtsein aus verstanden werden können, so ist sie doch notwendig psychologisch bedingt. Schon die hier befolgte, übliche Einteilung der Philosophie in eine theoretische und praktische ist es: „sie hat ihre sachlichen Gründe in der Natur des Bewußtseins des Menschen, der nicht nur vorstellendes, sondern auch wollendes und handelndes Wesen ist“ [1]).

Ist die theoretische Philosophie schon psychologisch bedingt, insofern ihr das theoretische, rationale, intellektuale Verhalten des Subjekts zugrunde liegt, so steht der praktische Teil der Philosophie, die Wertlehre, die sich mit den dem praktischen Verhalten zugrunde liegenden Werten befaßt und sie zu begründen sucht, im engsten Zusammenhang mit der Psychologie bezw. Subjektstheorie: denn „die praktischen“ Funktionen des Bewußtseins .... „sind mit dem spezifisch Menschlichen derart verwachsen, daß ihre Betrachtung von der psychologischen Seite her sich als notwendig darstellt“ [2]). Gerade das Objekt dieser praktischen Funktionen, den Wert, vermag Windelband zunächst nicht anders zu definieren als mit psychologischer Wendung: „Wert ist alles, was ein Bedürfnis befriedigt, oder alles, was ein Lustgefühl hervorruft“. „Ein Wert ist als Wert [zwar] nie aus dem Subjekt zu begründen, aber beikommen kann man dem Wert nur vom Subjekt aus [3]).“

Am Subjekt, und zwar an seinem Willens- und Gefühlsleben ist der Begriff des Wertes orientiert. So ist für den praktischen Teil der Philosophie die psychologische Grundlage vollkommen klar: Ohne Willens- und Gefühlsleben des Menschen, des Subjekts, gibt es keine Werte, wie umgekehrt „das“ handelnde „Subjekt als Subjekt nur von Werten aus verstanden werden kann, in bezug auf die es eben nur

---

1) Windelband, Einleitg. S. 20.
2) Windelband, Einleitg. S. 245/6.
3) Münch a. a. O., S. 162.

Subjekt ist [1])". „Hebt man das Wollen und das Fühlen auf, so gibt es keine Werte mehr" [2]). Psychologie und Subjektstheorie auf der einen, Axiologie auf der anderen Seite bedingen sich also gegenseitig.

Willen und Gefühl können wir aber als die irrationalen Verhaltungsweisen des Bewußtseins dem rationalen Vorstellungsleben, dem Intellekt, gegenüber stellen. Ausschließlich auf diesen irrationalen Seiten des Bewußtseins basiert das wertende Verhalten eines Subjekts und damit erhalten auch die „transsubjektiven" Werte einen irrationalen Charakter im psychologischen Sinn.

Damit erscheinen — ihrer psychischen Fundierung nach — auch die Werte, die Ideen, die Zwecke als etwas Irrationales, etwas, was notwendig eine irrationale psychische Funktion braucht, als etwas, für dessen Hervorbringung und deshalb auch für dessen Wesenserfassung der Intellekt vollständig ungeeignet ist. Dazu ist er in der praktischen Philosophie ebensowenig geeignet, als er — wie wir im I. Teil zeigten — in der theoretischen Philosophie die Anschauung mit ihren Qualitäten hervorzubringen, ihr anschauliches Wesen zu erfassen vermag; nur ihr „theoretisches" Wesen vermag er mit seiner quantitierenden Methode zu fassen, dadurch daß er das „Wesen" auf die quantitativen Verhältnisse beschränkt, deren Erfassung allein seiner Struktur möglich ist. Ja die Werte und Ideen erscheinen von hier aus als eben die den allein durch die Anschauung vermittelten und nur in ihr existierenden äußeren Qualitäten entsprechenden inneren Qualitäten, als die vom inneren Sinn angeschauten Qualitäten. Sowenig das Ohr die Empfindungen des Auges, sowenig der Intellekt die ganze äußere Empfindung zu ersetzen und hervorzubringen vermag, sowenig vermag er auch das Spezifische an den Werten, dasjenige, was den Wert zum Wert macht, zu erfassen. Es gibt somit auch von den Werten keine intellektuale, sondern nur eine voluntarische, emotionale, affektionale Anschauung [3]).

1) Münch, S. 164 Anm. Nicht der eine auf die Erfassung des Notwendigen und daher Allgemeingiltigen gerichtete Verstand, der *κοινός λόγος,* vermag das irrende, beschränkte, empirische Ich anzuerkennen, sondern erst Gefühl und Willen. Denn das empirische theoretische Subjekt ist dem theoretischen Objekt gegenüber nur der — notwendige, aber unvollkommene — Stellvertreter eines unendlichen Subjekts, eines Bewußtseins überhaupt, einer reinen Vernunft. Eben weil der theoretische Gegenstand wahr und richtig sein will, will er für die Vernunft schlechthin, also für jede Vernunft gelten. Dagegen fordert der Wille umgekehrt gerade das Beschränkt-, Eingeengtsein des Subjekts, also seine Unvollkommenheit. Während also dort die im Begriffe des empirischen Individuums liegende Begrenztheit als ein irrationales Übel gewertet werden muß, gehört hier eben diese Begrenztheit so notwendig wie zum Subjekt zum Willen.

2) Windelband, Einleitg. S. 253.

3) Doch siehe Münch a. a. O., S. 135—138, u. S. 66 u. unten S. 27.

Weil die Ideen als die inneren Qualitäten somit nur den irrationalen Funktionen des Bewußtseins zugänglich sind, ebenso wie die äußeren Qualitäten nur der Anschauung, eignet ihnen in ebensolchem Maße wie diesen eine irrationale Struktur.

Aber ebenso wie das rationale Wesen der theoretischen Philosophie kein absolut Irrationales in der äußeren Anschauung duldet, sie vielmehr die irrationalen Qualitäten der Dinge dadurch rationalisiert, daß sie voraussetzt, sie könnten durch unendlich differenzierte, rational-quantitative Verhältnisse erfaßt werden, duldet sie in gewisser Weise nicht, den praktischen Teil der Philosophie als vollkommen irrational zu bezeichnen, nämlich nicht in dem Sinne, daß das irrationale Verhalten des Subjekts und die von ihm gesetzten Werte nicht auch Gegenstände der Theorie sein könnten, daß Subjektstheorie, Psychologie und Axiologie keine rationalen, und infolgedessen überhaupt keine echten Zweige der Wissenschaft seien; daß der Philosoph nicht auch die Erfassung der Werte und das daraus resultierende praktische Verhalten des Subjekts zum Gegenstand der Theorie machen dürfte, daß er nicht versuchen dürfte, die von den irrationalen Bewußtseinsfunktionen gefundenen, entdeckten Werte rational zu begründen, daß, weil die Theorie, nicht aber die Praxis psychisch-rational im Intellekt begründet ist, es wohl eine Theorie der Theorie, aber keine Theorie der Praxis, des praktischen Verhaltens und der ihm entsprechenden Werte gäbe.

Ein *λόγος* im weitesten Sinne des Wortes muß auch für die Gebiete der Gefühle und Wallungen vorausgesetzt werden: es gibt nie eine theoretische so auch eine praktische Vernunft; auch die Werte und damit das Emotionale und Voluntarische sind also nicht irrational im Sinne des absolut Unvernünftigen. Die Werte, die Gegenstände der praktischen und ästhetischen Vernunft, die Ideen müssen, um der kantischen Terminologie zu folgen [1]), notwendig gedacht werden, — das verlangt das Wesen des praktischen und ästhetischen Verhaltens, — aber sie können nie Gegenstand der theoretischen Synthesis werden. Das Erkennen wie das Handeln und das künstlerische Schaffen [2]) erfolgt nach bestimmten sachgemäßen, innerlich notwendigen Gesetzen; alles Verhalten des Kulturmenschen will Sinn, *λόγος* haben: Das eben ist der Sinn des Logischen für alle Kulturgebiete. Insofern also die praktischen Funktionen und Werte in dem „praktischen“ Teil der theoretischen Philosophie, in der Wertlehre, auch Gegenstand der Philosophie, eben damit aber auch des Logos im weitesten Sinne werden können, sind sie „logisch“, nicht „irrational“.

1) Vgl. S. 23, Anm. 3.

2) Vgl. unten S. 75 u. 112 f.

Aber in der Philosophie als Theorie werden die vorhandenen Werte nur „begründet“, wird ihre konkrete Aktualisation, ihre Erfassung durch das Subjekt, ihr „Erleben“ also schon vorausgesetzt. Ebenso wie die Seinswissenschaft das Irrationale der ersten Art voraussetzt, das der sinnlichen Anschauung, aber eben deshalb nicht ersetzen kann, setzt die „Wertlehre“, die Theorie des Wertes, die ideelle Anschauung, die Intuition der Ideen voraus [1]), kann sie aber ebendeshalb nicht hervorbringen.

Das verkannt zu haben, ist der Fehler des Intellektualismus seit Platons Lehrer Sokrates [2]). Rationale „Wertlehre“ ist nur berechtigt im Sinne der logischen Begründung, nicht aber in dem der Erschaffung der Werte. Durch das rein intellektuelle Erfassen der theoretischen Wertlehre wird daher der Mensch zwar weiser, aber nicht besser, ebenso wie der Naturwissenschafter durch seine Wissenschaft nur mehr weiß, aber nicht mehr sieht als der Laie [3]).

Nur wenn man also den Bereich der einzelnen Funktion des Wissens und Erkennens, des Intellekts, gewaltsam über das ganze Bewußtsein ausdehnt, — wozu in der neueren Philosophie die von Descartes eingeführte rationalistische Bezeichnung des Gesamtbewußtseins durch cogitatio [4]) Vorschub leistete, — kann man demnach von einer „Erkenntnis der Ideen“ reden, wenn man ihr Erleben, ihre Aktualisation im Auge hat, und dann den Schein einer vollständig rationalen Struktur auch dieses Gebietes erwecken [5]).

Tatsächlich muß in diesem Sinne das ganze Gebiet der praktischen Philosophie als irrational bezeichnet werden: es ist eben das nichttheoretische Gebiet. Der Wert mag wohl durch den Intellekt vorgestellt,

---

1) Vgl. Münch a. a. O., S. 22. 66 ff.

2) Vgl. Gorg. 460 a—c unten S. 31.

3) Den Gegenpol zu dem Hellenen Sokrates bildet in diesem Punkte unser Fichte mit Sätzen wie: Die Wahl zwischen den philosophischen Systemen wird zunächst davon abhängen, „was für ein Mensch man ist“ (W. I, 43) oder: „Nachdem jene und diese einmal sind, was sie sind, so müssen sie notwendig auch denken also, wie sie denken, und sollten sie auf eine andere Weise denken, so müßten sie vor allem vorher etwas anderes werden“. ([VII, 33], IV, 427.)

4) Windelband, Lehrbuch [6], S. 327, Anm. 2: „D. selbst erläutert den Sinn des cogitare durch Enumerationen; er verstehe darunter zweifeln, bejahen, verneinen, begreifen, wollen, verabscheuen, einbilden, empfinden usw. (Medit. 3, Princ. Phil. I, 9).“

5) Vgl. Windelband, Lehrbuch [6], S. 460: „Bei Kant sollte mit dem Nachweis, daß das Unerfahrbare, welches nicht erkannt werden kann, doch notwendig gedacht werden muß, der transzendentale Schein aufgedeckt werden, durch den auch die großen Denker von jeher verführt worden sind, dies notwendig zu Denkende als einen Gegenstand möglicher Erkenntnis anzusehen.“ — Vgl. unten S. 34 ff. 68 ff. 90 f. und Einleitg. S. 28.

zum Bewußtsein gebracht, und weiterhin auch logisch begründet werden, seine Existenz verdankt der Wert als solcher nicht dem Intellekt, sondern den irrationalen Bewußtseinsfunktionen. Sie sind bei seiner Aktualisation die conditio sine qua non, der gegenüber die Arbeit, die der Intellekt bei der Bewußtwerdung und Begründung zu leisten hat, nur nebensächlich erscheint. Das eigentliche Erleben der Werte ist nichts intellektuales und in diesem Sinne rationales; die Ideen, die Werte werden nicht „erkannt“ im e. S., auch wenn sie ins Bewußtsein gehoben werden, das Bewußtsein eine Vorstellung von ihnen bekommt. Die Werte werden erlebt, erfühlt, gewollt, geliebt, erstrebt [1]).

Sie sind Inhalte des konkreten Bewußtseins, aber hier wiederum kein Objekt des Intellekts, folglich auch keine Gegenstände der rationalen Erkenntnis. Sie sind vollkommen irrational ihrem spezifischen Wesen nach, sie bilden autonome Reiche, ebenso souverän wie das Gebiet der Theorie. Wenn man daher die Philosophie nicht willkürlich auf die Begründung, auf die Theorie beschränkt, sondern es auch Aufgabe des Philosophen sein läßt, neue Werte zu schaffen, zu zeigen, neue Bahnen zu führen, neue Lebensauffassungen zu begründen, neue „Stile“ des Lebens zu schaffen, neue ἤϑη, Lebensgesinnungen zu erwecken, — und gerade die größten Philosophen begnügten sich nicht mit der Beurteilung und Begründung des schon Geleisteten, sondern wollten Weiser auf neuen Wegen sein — dann ist die ganze Philosophie pluralistisch: „ihre einzelnen Gebiete sind nicht aufeinander zurückführbar, sondern werden durch ursprüngliche Formen bedingt, die nicht voneinander abzuleiten, nicht zu beweisen, sondern nur aufzuzeigen, zu erschauen sind, indem sie vom Grunde des Erlebnisses zur Höhe des reflektierenden Bewußtseins gehoben werden“.

Souverän und gleichwertig sind die beiden Hauptgebiete, in die darnach die Philosophie zerfällt, Theorie und Praxis, für jeden der nicht für die eine oder andere Seite persönlich voreingenommen ist, sie sind es vor allem Dingen auch hinsichtlich ihrer Kompetenz. Denn wohl vermag die Theorie auch die Praxis und die Werte zu begründen, sie theoretisch zu behandeln und insofern unter sich zu begreifen, aber umgekehrt ist auch — wie wir am Schlusse des I. Teils zeigten — das theoretisch Irrationale, das Ideal eines abgeschlossenen Systems oder einer reinen Vernunft dasjenige, für das „alles Vergängliche nur ein

---

1) Vgl. F. Münch, S. 66: „Gegen die Möglichkeit einer ‚Intuition‘ ist gar nichts zu sagen, wenn sie nicht eine theoretische Erfassung der absoluten Realität zu sein behauptet, sondern auf absolute Werte gerichtet sein will und hier nicht deren allgemeinen Begründungszusammenhang enthüllen will, sondern auf deren Konkretion in der Kultur (Erfassung und Setzung) sich richtet.“

Gleichnis“ ist, nicht mehr Objekt des konkreten beschränkten Verstandes, an dieses zu greifen vermag das Bewußtsein des auf der Erde kriechenden Menschen nur mit Hilfe seiner nichtintellektualen Funktionen: des Gefühls und Willens. Was dem beschränkten theoretischen Vermögen des endlichen Menschen ewig verschlossen ist, die höhere Welt der Ideale, der praktische und künstlerisch tätige Mensch greift kühn an sie hinauf und holt sie auf seine kleine Erde herab [1]); nur durch ihn wird wahr und auf ihn geht das Wort unseres Dichter-Denkers, der eben deshalb einer unserer tiefsten Philosophen ist:

„Das Unzulängliche, hier wird's Ereignis,
Das Unbeschreibliche, hier ist es getan!“

c. Die verschiedenen überhaupt möglichen Irrationalbegriffe.

Können wir unseren zu allererst aufgestellten Begriff des absolut Irrationalen als das Antilogische, das transzendental-Irrationale aber hinsichtlich seiner sinnlichen Gegebenheit als das Prologische, hinsichtlich seiner Aufgabe, die es dem empirischen λόγος stellt, als das Metalogische bezeichnen (vgl. S. 10), so wird das Irrationale unseres zweiten Abschnittes hinsichtlich seiner psychischen Fundierung am besten als das Paralogische charakterisiert, um durch die Vorsilbe „Para“ anzudeuten, daß es neben oder außer dem Intellekt im Bewußtsein seine Stelle findet und infolgedessen auch eingeschlossen ist in das System einer absoluten Vernunft, die sowohl die theoretische wie die praktische unter sich begreifen muß. Eben darum erscheint es aber auch unter axiologischem Aspekt als das Metalogische, wobei die gleiche Benennung mit der einen Seite des theoretisch-Irrationalen in erwünschter Weise darauf hindeuten soll, was wir schon am Ende des ersten Abschnittes hervorgehoben haben, daß auch die Idee einer ab-

1) Insofern das praktische Ich, welches die bewußtlose Weltwirklichkeit in der freien Arbeit der ... Sittlichkeit ... umgestaltet, das Ziel seiner Tätigkeit im Unendlichen hat“, die Ideen also in sich nur zu aktualisieren, nicht aber in der wertwiderstrebenden Objektswelt adäquat zu realisieren vermag, kommt auch durch dieses — wie Schelling besonders betont (vgl. Windelband, Lehrbuch [6], S. 510) —, so wenig wie durch das theoretische individuelle Ich, „das ganze Wesen der Vernunft nie zu voller Verwirklichung. Dies ist nur möglich durch die bewußtlos-bewußte Tätigkeit des künstlerischen Genies, worin jene Gegensätze (des Endlichen und Unendlichen), aufgehoben sind.“ „Wissenschaft nnd Moralität“ bezeichnet daher Schelling als „einseitige nie abgeschlossene Entwicklungsreihen der subjektiven“ (d. h. in kulturhistorischer Entwicklung stehenden) „Vernunft: nur die Kunst ist in jedem ihrer Werke fertig als ganz verwirklichte Vernunft“. (Windelband a. a. O.).

soluten Erkenntnis, eines abgeschlossenen Systems oder einer reinen Vernunft, also der theoretische Wert, nicht seinerseits theoretisch-intellektualistisch, sondern praktisch-voluntarisch fundiert sein kann, so daß also auch unter diesem Aspekt die praktische Philosophie, als Axiologie, der theoretischen, wenn nicht über-, so doch gleichgeordnet ist. Nicht die Metaphysik, sondern die Axiologie erscheint sonach als die Grundlegung aller Philosophie, auch der theoretischen. Hatten wir es dort mit einem Verhältnis zu tun, das seiner Natur nach über das Bewußtsein des Subjekts und damit auch über das spezifisch Menschlische hinausgreift, ihm transzendent ist, so hier mit einem Verhalten, das seinem Wesen nach dem Subjekt immanent ist und die menschliche Sphäre nicht verläßt [1]).

Bezeichnet in der theoretischen Philosophie das Irrationale einen kontradiktorischen Gegensatz zum Rationalen, in seiner zweiten Bedeutung überhaupt keinen endgültigen Gegensatz, sondern ein Verhältnis wie das des Allgemeinen zum Besonderen, oder wie in der Mathematik das des Integrale zum Differentiale, die logische Heterothese [2]), die gar nicht denkbar und möglich ist ohne ihren Gegensatz, das Rationale, mit dem zusammen es zugleich eine höhere Einheit bildet, so erscheint es jetzt im zweiten Teil in einem konträren Gegensatz zum Intellektualen als das Voluntarische und Emotionale. Alle drei zusammen sind verschiedene, gleich genuine Äußerungsweisen ein und desselben Bewußtseins: sie verhalten sich zueinander nicht wie farbig und farblos (so steht es bei dem allerersten Gegensatzpaar), sondern wie rot, blau und gelb.

In diesen drei überhaupt möglichen Irrationalbegriffen besteht letzten Endes auch die Rechtfertigung einerseits für den Monismus, wenn er sich darauf beschränkt, nichts anderes als das Postulat aller Philosophie auszusprechen, das der schließlichen Rationalität aller Inhalte, eines letzten Endes alles umfassenden Systems [3]), einer ins Unendliche steigerungsfähigen Erkenntniskraft; wie für den Dualismus, als der notwendigen Folge der heterothetischen Methode; wie endlich für den Pluralismus [4]), welcher den durch die „Kultur" der verschiedenen konträren Bewußtseinsfunktionen sachlich herausgearbeiteten Kulturgebieten Rechnung trägt und deren Zurückführbarkeit auf ein Gebiet und eine Funktion des endlichen Subjektsbewußtseins leugnet.

---

1) Windelband, Einleitg. S. 246.

2) Sesemann a. a. O., S. 209; H. Rickert, Logos II, S. 36 ff.; S. Hessen, Logos V, S. 218, Anm. 1.

3) Vgl. F. Münch a. a. O., S. 104, 141.

4) Vgl. S. Hessen a. a. O.

Nach dieser Ausführung ist es nun leicht, gerade an Hand der (S. 25) aufgestellten Irrationalbegriffe den Grund der Irrwege einzusehen, auf die sich philosophische Systeme begeben haben dadurch, daß sie einseitig den einen oder anderen, nur relativ berechtigten Irrationalbegriff verabsolutiert haben:

In seinem schlechthin absoluten Irrationalbegriff liegt nämlich der Fehler des dogmatischen Skeptizismus, für ihn ist die Welt antirational.

Wenn man dagegen einseitig im Prologischen seine Stellung nimmt, so entsteht einmal von Seite der irrationalen Anschauung her der Positivismus oder naive Realismus, — nämlich diejenige „erkenntnistheoretische Ansicht, daß empirische Tatsachen der einzige Ausgangspunkt, Erscheinungen (das durch die Empfindung Gegebene) und ihre gesetzliche Verbindungen der einzige Gegenstand der Erkenntnis seien“ [1]); in der Psychologie demnach der Sensualismus; anderseits, wenn die Unabgeschlossenheit des konkreten Denkens und Wissens einseitig erkenntnistheoretisch betont wird, der Relativismus, dem psychologisch der Idealismus im Sinne des Terminismus [2]) und der Phänomenalismus entspricht.

Rückt man wiederum in der philosophischen Anschauung einseitig die Irrationalität des von uns als metalogisch bezeichneten Verhältnisses in den Vordergrund, so entsteht der Agnóstizismus der dogmatischen Ding-an-sich-Metaphysik, wenn man die Transzendenz des idealen Gegenstandes, des Dinges an sich, des letzten Systems gegenüber der konkreten Erkenntnis im Auge hat, die Mystik dagegen, wenn man die Übervernünftigkeit der „reinen“ Vernunft betont (Neuplatonismus) [3]).

---

1) Vgl. Falckenberg a. a. O, S. 600 s. v. Positivism. Windelband, Einleitg. S. 31. 228. ders. Lehrb. S. 170. 393. 398 ff.

2) Windelband, Lehrb. S. 272.

3) Gegen diese Metaphysik des Irrationalen der Romantiker, „der Schwärmer“, gegen diejenigen, die den Rationalismus ihrer Zeit umkehrend, „als ihr eigenes Prinzip, als das einzige, was nottut, und als die wahre Quelle aller Heilung und Genesung das Unbegreifliche, als solches und um seiner Unbegreiflichkeit willen, aufstellen“, wendet sich Fichte in der 8. Vorlesung über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters: „Das Zeitalter der Vernunftwissenschaft tadelt keineswegs jene Maxime der Begreiflichkeit an und für sich — es erkennt sie vielmehr an als ihre eigene; sondern es tadelt nur den schlechten und untauglichen Begriff, der bei diesem Begreifen zum Grunde gelegt und zum Maßstabe aller Giltigkeit gemacht wird; was aber das Begreifen selbst anbelangt, stellt die Vernunftwissenschaft als Grundsatz auf, daß schlechthin alles, und selber das Nichtbegreifen, als die Grenze des Begreifens und das einzig mögliche Unterpfand, daß das Begreifen erschöpft sei, begriffen werden müsse: und daß es zwar zu aller Zeit, und als den einzigen Träger der Zeit, ein dermalen Nichtbegriffenes und nur als Nichtbegriffenes

Der einseitigen Betonung des von uns paralogisch Genannten entspricht endlich das philosophische System des Voluntarismus auf der einen, des Emotionalismus, Affektionalismus, Ästhetizismus auf der anderen Seite.

Von hier aus wird es nun auch leicht, den Fehler des Rationalismus [1]) einzusehen. Er besteht — seit Platon [2]) — in einer eigentümlichen Verschränkung der beiden hier geschiedenen Irrationalbegriffe der theoretischen und praktischen Philosophie. Sucht der Logismus, die kritische Transzendentalphilosophie, das Irrationale der Theorie als ein Mißverhältnis zwischen grundsätzlicher Aufgabe und tatsächlichem Bestande der konkreten, positiven Erkenntnis zu verstehen, so hält der Rationalismus umgekehrt die „Totalität“ (!) der Welt für erkennbar auch für das individuelle Subjekt, weil sie tatsächlich auch inhaltlich jene Abgeschlossenheit besitze, die doch der Verstand nur logisch für ein abgeschlossenes ideelles System fordern kann, er verwechselt ganz naturalistisch — Grundsätzlichkeit mit Tatsächlichkeit, muß nun aber, um die positive inhaltliche Rationalität seiner Welt dartun zu können, zu den irrationalen Bewußtseinsfunktionen seine Zuflucht nehmen, also Setzung, Erfassung, Intuition der Ideen oder der anschaulichen Welt schon für theoretische Erkenntnis und logische Begründung halten [3]).

An irgendeiner Stelle tritt also das irrationale Element in der Erkenntnistheorie immer auf. Die Transzendentalphilosophie fußt, soweit sie Theorie ist, also den Grundwert „theoretische Geltung“ realisieren, nicht neue Werte schaffen will, auf der rationalen Bewußtseinsfunktion des Verstandes. Sie nimmt relativ (transzendental) irrationale Gegenstände an, betont die Irrationalität der tatsächlichen Verhältnisse, um die rationale Bewußtseinsfunktion im Subjekt festhalten zu können; um im Bewußt-Sein die rein intellektuale [4]) Sphäre

---

Begriffenes, — keineswegs aber jemals ein absolut Unbegreifliches geben könne. Jenes Prinzip der absoluten Unbegreiflichkeit widerstreitet sonach der Form der Wissenschaft noch weit unmittelbarer, als selber das Prinzip der Begreiflichkeit aller Dinge durch den bloßen sinnlichen Erfahrungsbegriff.“ Vgl. oben S. 5 ff.

1) „Sobald nur jene Maxime (daß man alles, was als wahr anerkannt werden solle, müsse begreifen können), eine Zeitlang geherrscht hat und reiflich erwogen ist, zeigt sich im hellen Lichte, daß selbst die Anhänger dieser Maxime immerfort sehr vieles gelten lassen, was sie und ebensowenig diese ihre Gegner nicht begreifen.“ Fichte a. a. O., S. [VII, 113] IV, 507.

2) Vgl. unten S. 88 u. 91.

3) Vgl. oben S. 23 f., unten S. 50. 52.

4) Daß die Anerkennung, Setzung des Grundwertes „theoretische Geltung“ als Grundwert nicht seinerseits wieder auf der Funktion des Intellekts, sondern auf den praktischen Bewußtseinsfunktionen beruht, wurde oben gezeigt.

einhalten zu können, nimmt sie mit einer Rationalität des Seins fürlieb, die vollkommen nur der Aufgabe nach besteht. Der Rationalismus lehrt dagegen die tatsächliche konkrete Rationalität der Objektswelt, des Seins, aber er muß dann eben deshalb entweder die Objektswelt willkürlich auf das rein Quantitive beschränken, wie es Demokrit und Platon, Descartes und Spinoza tun, oder den irrationalen Bewußtseinsfunktionen die Fähigkeit zum „Erkennen" beilegen, wie es, einen Zug der platonischen Philosophie ausbauend, die Neuplatoniker und nach ihnen die Mystiker und Scotisten tun [1]).

Damit ist das relative Recht des Irrationalen dargetan: es entspringt ganz allgemein aus dem Mißverhältnis zwischen den Aufgaben, den absoluten Ansprüchen, den Werten, Ideen der Philosophie einerseits und der Unzulänglichkeit des rationalen Bewußtseins des Menschen andererseits; aus der Kluft, die für endliche Wesen besteht zwischen der Welt der Werte und der Welt der Wirklichkeit [2]), zwischen dem reinen und dem konkreten Sein.

Für jede positive historisch erreichte Stufe der Erkenntnis erweist sich die objektive Welt in der Totalität ihrer Inhalte als unfaßbar durch den Intellekt des endlichen Subjekts. Für diese Betrachtung erscheint also das Sein irrational.

Nimmt man dagegen vom Intellekt zu dem Bewußtsein in der Totalität seiner Funktionen seine Zuflucht, so erreicht man dadurch wohl, daß dieses Bewußtsein mit seinem Willen und besonders mit dem Gefühl ein Verhältnis zu der intellektual unfaßbaren Totalität der Wirklichkeit, die es zu einem Reich der Werte hypostasiert, gewinnt. Aber auch dieses Verhältnis ist nun irrational; denn es ist hergestellt durch die irrationalen Bewußtseinsfunktionen, die als solche dann natürlich auch keine rationale Beziehung herzustellen vermögen zwischen dem idealen Reich der Werte und dem Reiche des konkreten Seins, ihrer Natur nach diesen Spalt nur anerkennen, aber nicht ausgleichen können.

Objektswelt und Subjektswelt, Sein und Bewußt-Sein sind auf

---

1) Der Vergleich mit einem ∞ Bruch in der Mathematik bringt die verschiedenen hier obwaltenden Verhältnisse gut zur Anschauung. Der „Logismus" läßt den ∞ Bruch bestehen, faßt aber die qualitative Unendlichkeit des Zählers als quantitative und errechnet nur annäherungsweise seinen Wert durch eine ideell ins ∞ fortgesetzte Division. Der Rationalismus macht Zähler und Nenner „kommensurabel", dadurch daß er entweder ersteren ebenso endlich sein läßt wie letzteren, oder unversehens eine umgekehrte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* wie der Logismus macht, nämlich im Nenner vom intellektualen ins nichtintellektuale Gebiet, also Zähler und Nenner „qualitativ" unendlich sein läßt.

2) Vgl. Windelband, Einleitg.

rationalem (= intellektualem) Wege nicht zur Deckung zu bringen. Das Irrationale hat sein Recht sowohl in der durch die äußeren, wie in der durch die inneren Sinne endlichen Bewußtseinen vermittelten Welt. Dieses Recht kann natürlich nur ein relatives (positives, kein grundsätzliches) sein in einer Philosophie, die Philosophie bleiben, nicht etwa Dichtung oder Religion werden will. Dann kann man allerdings, wie es Schelling tat [1]), dogmatisch das metaphysische Ganze der Welt als etwas von Grund aus Irrationales erklären, darf aber dann nicht vergessen, daß man damit den Boden verläßt nicht nur der Wissenschaft, sondern der Philosophie überhaupt, die unzertrennlich mit dem Postulat einer transzendentalen Rationalität der Welt verknüpft sind. Allerdings nur mit dem Postulat und mit dem einer transzendentalen Rationalität. In der positiven Philosophie als konkreter Kulturerscheinung muß das Irrationale in irgendeiner Weise in Erscheinung treten: hier gehört es ebenso zum „Sein", wie zum „Bewußt-Sein".

Die Stellung Platons zum Irrationalen.

Erscheint uns Modernen in dieser logisch klaren Weise das Problem durchsichtig und die Antinomie von rational und irrational logisch begründet — hauptsächlich durch Kant und seine Schüler —, so hat sich um so mehr die Vergangenheit mit diesem Problem geplagt und die vollkommene Auflösung der Antinomie in naiver Weise versucht.

Wie es nun ein merkwürdiger Reiz ist, nach überstandenen Mühen und Kämpfen am geborgenen Ort sie nochmals im Geiste durchzugehen und nachzuerleben, weil man aus dem zeitlichen Abstand erst ein richtiges Augenmaß für das Einzelne gewonnen hat, so drängt es auch die Kulturmenschheit, wenn sie durch die Aufzeigung seiner antinomischen Struktur, also gerade seiner Unlösbarkeit das Problem zwar nicht gelöst, aber doch gleichsam sich von dem Problem erlöst hat, nun im Geiste nochmals die darauf verwendete Arbeit, all das Ringen der Vergangenheit mitzuerleben und an der gewonnenen festen Einsicht die früher erreichten Erfolge zu messen und kritisch zu beurteilen.

Einen kleinen Beitrag zu diesem großen Unternehmen versucht auch die folgende Arbeit zu liefern; und zwar hat sie sich zum Ziele gesetzt, die Behandlung des Irrationalproblems durch Platon zu untersuchen.

---

1) Vgl. Windelband, Lehrbuch § 43: „Die Metaphysik des Irrationalen" und oben S. 27, Anm. 3 u. S. 5 f.

Dabei geht sie von dem Gedanken aus, daß in der platonischen Philosophie der erste Versuch in der Geschichte vorliegt, das Problem des Irrationalen von dem weitesten damals möglichen Standpunkte aus zu lösen, ohne wie die Eleaten das Irrationale überhaupt zu leugnen, bezw. allem Irrationalen die reale Existenz abzusprechen, oder, wie die Herakliteer und Sophisten, nur im theoretisch-Irrationalen Stellung zu nehmen und das relativ berechtigte Irrationale zu verabsolutieren. Dadurch aber schaden, wie die Sophistik und der Skeptizismus zeigen, die letzteren der Wissenschaft und der Philosophie noch mehr und werden ihr noch gefährlicher als die ersteren, indem sie die Philosophie und damit auch die Wissenschaft vollständig zu untergraben und zu zersetzen drohen.

Zwischen diesen beiden seinem Jahrhundert angehörenden Strömungen stellt Platon eine Synthese her. Zugleich aber steht seine Philosophie, wie die ganze „Aufklärungsperiode“ an dem großen Wendepunkt der griechischen Philosophie von der theoretischen zur praktischen Einstellung und Tendenz [1]). Dadurch wurde Platon dazu geführt, das dem praktischen Verhalten zugrunde liegende Irrationale im Bewußtsein, das Sokrates und sein ältester Schüler Antisthenes so gut wie ganz vernachlässigt [2]), ja teilweise feindlich abgelehnt hatte, auch philosophisch anzuerkennen und es samt dem ihm entsprechenden absoluten Werten, den Ideen, nicht nur in seine Philosophie aufzunehmen, sondern den Versuch zu machen, seine ganze Philosophie auf dieser Grundlage aufzubauen. So macht Platon als erster Hellene die „über Sokrates, den Mann der Logik, hinausführende Erkenntnis, daß der Intellekt nicht zureicht, um das Wollen und Können des Menschen zu erklären“ [3]).

Das Bedeutsame für die ganze spätere Entwicklung ist nun aber, daß Platon wohl das Para- und Metalogische in sein System aufnimmt

1) Vgl. W. Windelband, Einleitg. S. 19; Lehrbuch [6], S. 54f.: „Ihre (der Sophisten und Rhetoren) eignen Untersuchungen ... richteten sich notwendig auf das Denken und Wollen der Menschen ... So nahm die griechische Wissenschaft eine wesentlich anthropologische oder subjektive, auf die inneren Tätigkeiten des Menschen, sein Vorstellen und Wollen bezügliche Richtung ... und bekam eine vorwiegend praktische Bedeutung.“ — Vgl. auch S. 63 ebenda.

2) Windelband, Lehrbuch [6], S. 51 f.: „Das spezifisch theoretische Interesse, von dem die älteste Wissenschaft erfüllt war, charakterisiert sich sehr deutlich dadurch, daß unter jenen psychischen Eigenschaften fast ausschließlich das Vorstellen, das ‚Wissen‘ beachtet wird. Von Gefühlen und Willenstätigkeiten ist kaum gelegentlich die Rede“ — u. ebenda Anm. 5: „Nur *φιλία* und *νεῖκος* bei Empedokles sind mythisch hypostasierte Triebe; sie haben aber auch mit seinen psychologischen Ansichten nichts zu tun.“ Vgl. oben S. 23.

3) v. Wilamowitz U., Griech. Lit.gesch. [3], 1912, Berlin-Leipzig, S. 127 (Kultur der Gegenwart I, 8).

und ihm sogar eine beherrschende Stellung anweist, daß er es aber seinem irrationalen Kerne nach nicht scharf genug von der Theorie trennte, vielmehr theoretische und praktische Probleme, Intuition, Erlebnis und logisches Sich-Klarmachen der Ideen, konkrete, praktische Aktualisation und Realisation [1]) einerseits, theoretische Begründung der Ideen andererseits nicht scharf trennte.

So kommt es, daß Platon, während er die sinnliche Wahrnehmung immer schärfer von der theoretischen Erkenntnis zu unterscheiden vermochte und hier klar den Unterschied zwischen dem Logischen und dem Psychologisch-Konkreten heraushob, daß eben dieser Platon der von ihm entdeckten idealen Welt gegenüber ihre Anschauung, ihre durch Gefühl und Willen erfolgende Setzung für „Wissen" erklärte [2]) und die sich daraus ergebenden „sokratisierenden" Folgerungen zog.

Mit dieser Konfundierung des theoretischen und praktischen Verhaltens in dem Begriffe der Erkenntnis, der er zwar eine emotionale Funktion im Bewußtsein, aber rationalen Wert im Reiche des Seins, rationale Geltung zuteilt, eröffnet Platon den Rationalismus auf der einen, den Emotionismus der Mystik, sowie den Voluntarismus der Stoa, Augustins, des Scotismus auf der anderen Seite und beherrscht durch sie die folgenden Jahrhunderte, mittelbar sogar noch unsere eigene Zeit.

---

1) In dem von Münch gebrauchten Sinne.
2) Siehe unten S. 64 ff., bes. S. 91 ff.

Das Irrationale bei Platon.

I. Das Irrationale im praktischen Verhalten.

„Sonach besteht das vernunftmäßige und darum rechte, gute und wahrhaftige Leben darin, daß man sich selbst in den Ideen vergesse, keinen Genuß suche noch kenne als den in ihnen und in der Aufopferung alles anderen Lebensgenusses für sie."

Fichte, Grundzüge des gegw. Zeitalters, III. Vorlesung [VII, 37], IV, 431.

Als Schüler des Sokrates hatte Platon seine Psychologie anfänglich rein intellektualistisch orientiert. Der Verstand, der Intellekt galt ihm als die Funktion des Bewußtseins, das eine unlösliche Einheit ausmacht, dem also keine verschiedenen Teile und, — was für Platon dasselbe ist, — auch keine Mehrheit von Tätigkeiten zukommen kann. Demnach gilt auch die Stärke der intellektualen Funktion, das Wissen, als die Grundlage jeder Tugend, wenn nicht als die Tugend schlechtweg. Bekanntlich hat ja eben Sokrates schon die Tugend als ein Wissen bezeichnet, von einem eudaimonistischen Standpunkt ausgehend, daß jeder von Natur sein Glück, seinen Vorteil wolle; dieser besteht aber letzten Endes in der Verwirklichung des Guten, dem sittlichen Leben. Man braucht also nur dieses Gute, dessen Realisation das Glück des Menschen bedeutet, zu kennen, um demgemäß auch zu handeln, also tugendhaft zu sein [1]). Wie jetzt schön bei Maier zu lesen ist, hatte dieser Tugendbegriff wohl eine intellektualistische Grundlage, insofern Wissen dazu nötig ist, das Gute zu erkennen, aber gemäß der Identifikation der Realisation des Guten an sich mit dem individuell Guten, dem Glück des Einzelnen, erfolgt dann die tatsächliche Realisation des Guten mit Naturnotwendigkeit durch das wissende, glückverlangende Subjekt. Dieser Tugendbegriff verläßt also nicht nur nicht das Gebiet der Sittlichkeit, er entwickelt aus sich sogar die Idee der sittlichen Autonomie; nicht das Wissen des Guten, sondern seine Verwirklichung,

1) Siehe darüber jetzt H. Maier: „Sokrates, sein Werk u. s. geschichtl. Stellung", Tübingen 1913, S. 305 ff. 339 ff. und Windelband, Einleitung in die Philosophie, S. 265 ff. und oben Einl. S. 22 u. 31.

also die sittliche Handlung macht das Glück des Menschen aus [1]). Die intellektuale Bildung ist hier nur Mittel (nicht Selbstzweck), um das nichtintellektuale Glück zu erreichen.

Platon treibt diesen intellektualistischen Gedanken bis zur Spitze der metalogischen Idee, biegt den Tugendbegriff aber eben damit tatsächlich vollkommen auf die voluntarisch-emotionale Seite des Bewußtseins hinüber [2]). Aus dem sokratischen Satz: Tugend ist ein Wissen, macht er: Tugend ist das Wissen [3]) d. h. die wissenschaftliche Beschäftigung, die Theorie ist nun nicht mehr bloß Mittel für die ethische Bildung, sondern die Theorie wird als Ziel aller Praxis aufgestellt. „Dem rein formalen Ideal des Sokrates", sagt Maier, „gab er einen Inhalt: das sachverständige Wissen, die Wissenschaft". Maier sieht darin eine entsetzliche Verengerung, ja eine Verfälschung des Tugendbegriffs, und so, wie er Platon versteht, bedeutete es diese Definition zweifellos. Aber es ist nicht so, daß Platon einfach „an die Stelle der Erhebung des Willens auf den Standpunkt der sittlichen Autonomie die Erhebung des Intellekts auf den Standpunkt der wissenschaftlichen Betätigung" treten läßt. Denn das Wissen, welches das Ziel der Tugend sein soll, ist ja gar kein gewöhnliches Wissen von irgend welchen Theorien über sinnliche Dinge, sondern das dialektische Wissen von den Ideen [4]), und zwar von den sittlichen Ideen, dem Guten und Bösen, dem Gerechten und Ungerechten schlechthin. Dialektisches Wissen ist aber kein rein intellektuales, logisch zu begründendes Wissen: die sittlichen und ästhetischen Ideen müssen wohl, um überhaupt ins Bewußtsein einzutreten, sich der Vorstellung als Bewußtseinsfunktion [5]) bedienen, aber ihre Entstehung in der Psyche kann weder logisch begründet werden, noch besteht ihr psychisches Wesen in einer intellektuellen Vorstellung; sie entstehen nicht im vorstellenden Intellekt, sondern zu psychischer Existenz gelangen sie als Ideen, als Werte doch nur dadurch, daß die irrationalen Bewußtseinsfunktionen sich auf sie richten, daß sie angeschaut, ersehnt, geliebt, aktualisiert und realisiert werden, daß sie erlebt und selbst Leben, praktische Wirklichkeit werden [6]). Nur ihre

1) Maier S. 318. 336.

2) Vgl. S. 25.

3) Vgl. Maier S. 520.

4) Das zeigt gerade die von Maier selbst angeführte Symposionstelle 210 c. d.: die ἐπιστήμη des καλόν bedeutet den Gipfel.

5) Davon ist die Vorstellung (δόξα) im platonischen Sinn genau zu unterscheiden; diese ist eine Erkenntnisart, ein intellektuales, aber eben als solches ein unvollkommenes Wissen.

6) Vgl. Münch S. 66: „Alles kulturschaffende Handeln setzt erfühlte Werte in die Wirklichkeit um" und Einleitung S. 22f.

Essenz, ihren Wert, der die psychische Existenz voraussetzt, vermag die auf dem Intellekt beruhende Theorie zu „begründen“.

Insofern als sie einmal vorgestellt, zum Bewußtsein gebracht sein müssen, um überhaupt das Bewußtsein und zwar die emotionale Seite desselben affizieren zu können, dann insofern ihr Wert durch die intellektuale Theorie begründet werden muß, aber nicht hinsichtlich ihrer psychischen Entstehung und Fundierung haben sie etwas Intellektuelles an sich [1]). Platon nennt mit Recht dieses Sich-zum-Bewußtsein-bringen, dieses intellektuelle Sich-klar-machen „Begründen“ des Wertes, „Erkenntnis (*γνώμη*), Wissen der Idee“. Aber Platon gebraucht diesen Ausdruck „Wissen der Idee“ auch dort, wo es sich nicht (oder wenigstens nicht in erster Linie) um das Sich-zum-Bewußtsein-bringen und logische Begründen der Idee, sondern auch um ihre Aktualisation, ihr Erleben und Erfühlen handelt. So wird besonders im Symposion deutlich ausgesprochen, daß das „Wissen von den Ideen“ nicht auf intellektualem Wege, sondern durch die irrationale Funktion der *ψυχή*, den *ἔρως* zu erlangen ist.

So aufgefaßt besteht aber zwischen der sokratischen Tugend- und der platonischen Ideenlehre durchaus nicht der von Maier konstruierte Unterschied, daß nämlich wohl Sokrates, aber nicht Platon bei der intellektualen Fundierung der Tugend im Bewußtsein ihren sittlichen auf das Handeln, auf die emotionalen und voluntarischen Seiten der Seele gerichteten Kern festzuhalten vermöchte. Im Gegenteil: uns erscheint Platon im Verlaufe seiner Entwicklung, die doch bei der Anschauung seines Lehrers den Anfang machte, immer gründlicher auch dem voluntarischen Element wie im dialektischen Wissen, so auch im Wesen der Tugend gerecht geworden zu sein; dieses hatte zwar schon Sokrates, wie seine Verbindung der Tugend mit der Eudämonie, dem Glücksgefühl zeigt, gefühlt, aber er hatte es nicht klar zu fassen vermocht. Das gelang erst Platon durch die Entdeckung und Aufstellung der Idee als obersten Wertes und Zweckes des sittlichen Strebens und Handelns; durch die Beziehung auf die höchsten sittlichen Ideen des Guten, Gerechten und Schönen an sich erhielt auch die intellektuale Grundlage der Tugend, das Wissen, ein voluntarisches Gepräge. Mit der Aufstellung der Ideen verläßt zwar Platon die Sphäre des aktuellen endlichen Subjekts, welche das

---

1) Vgl. Windelband, Einleitg. S. 118: „Wenn man bedenkt, daß alle Bewußtseinstätigkeit auf einen Inhalt gerichtet ist, der vorgestellt werden muß, auch wenn er Objekt eines Fühlens oder Wollens wird, so erscheinen die Vorstellungen“ (also das Intellektuale) „als Grundfunktion, dagegen die Tätigkeiten des Fühlens und des Wollens nur als Spannungen und Verhältnisse zwischen den Vorstellungen u. deshalb von ihnen abhängig.“

rein auf den Eudämonismus gegründete sittliche Wissen des Sokrates eingehalten hatte, aber die Ideen behalten, soweit sie sittliche Ideen, absolute Werte, Zwecke des Handelns sein wollen, doch immer ihre Beziehung auf das aktuelle Subjekt und zwar auf seine emotionalen und voluntarischen Äußerungsweisen, wenn auch Platon einseitig und irreführend gewöhnlich von einem Wissen, einer Erkenntnis der Ideen, einer Weisheit σοφία und φρόνησις des Subjekts redet. Ja Platon braucht jetzt auch nicht mehr die Voraussetzung der Eudämonie; deren Zweck wird durch den Idealismus aufgehoben: zu erklären, warum der Wille notwendig auf das Gute gerichtet ist: Die Ideen sind eben die letzten Werte, die mit dem Anspruch des unbedingten Sollens an den individuellen Willen herantreten. Wie Sokrates gemeint hatte, man brauche dem Menschen nur seinen wahrhaften Vorteil, sein Glück zu zeigen, das in dem Guten besteht, so werde er es tun, so meint Platon nach der Entdeckung der Idee, man brauche nur die Ideen aufzuzeigen, ins Bewußtsein zu rufen, dem Menschen „das Wissen“ von ihnen zu übermitteln, so werde sich sein Wille notwendig darauf richten. In beiden Fällen gilt deshalb die Tugend als lehrbar; aber während der sokratische Standpunkt noch nicht fähig war, zu zeigen, daß es sich um kein äußerliches Lehren der Tugend handeln kann, kein äußerliches Übermitteln, zeigt die Ideenlehre den notwendigen Bezug auf das Bewußtsein des Subjekts, das in dasselbe nicht von außen verlegt werden kann, sondern in ihm wach gerufen werden muß (Natorp S. 33), und zwar durch eine Einwirkung vor allem auf die voluntarischen und emotionalen Seiten des Bewußtseins und erst mittelbar auch auf den Intellekt.

Aber vermag der Wille des individuellen, aktuellen Subjekts wirklich rein und ungehindert der unbedingten Forderung, welche das Ideal an ihn richtet, nachzukommen? Und auch wenn er es könnte, vermag das Wissen in der verwirrenden Fülle der Probleme des konkreten Lebens zn entscheiden, was nun im einzelnen konkreten Falle das Richtige, das Gute ist, auf welcher Seite das Ideal steht? Wie muß ferner einerseits das Bewußtsein, die Seele gedacht werden, damit die Ideenwelt, die Welt der Werte auf sie wirken kann? Wie muß andererseits das Sein gedacht werden, damit das Bewußtsein darauf wirken, es erkennen kann? In welchem funktionalen Verhältnis steht die Welt des Seins und des Bewußtseins?

Das sind die Probleme, die dem Idealismus aus seiner Position erwachsen, wenn er nicht reine Theorie, sondern praktische Philosophie sein will. Da die platonische diesen Anspruch erhob, so konnte sie sich auch diesen Problemen, welche die Anwendung des Idealismus

auf die konkrete Subjekts- und Objektswelt mit sich bringt, auf die Dauer nicht verschließen. Das erste führt auf die Probleme der Subjekttheorie und Psychologie, die beiden letzten auf die der Metaphysik und Erkenntnistheorie. Sehen wir nun zu, wie sich bei ihr das erste dieser Probleme entwickelt hat, und zu welchen Lösungsversuchen Platon im Laufe seiner Entwicklung geschritten ist.

a. Das Tugendwissen.
Die von Sokrates übernommene intellektualistische Ethik.

1. Der Eudaimonismus die irrationale Voraussetzung für die intellektualistische Lehrbarkeit der Tugend.

Der Zeitrichtung entsprechend, war auch das Philosophieren des Sokrates praktisch ethisch gerichtet: zur *ἀρετή* wollte er seine Mitbürger führen und ihnen so das einzig mögliche Glück bringen. Aber in der Durchführung seines Tugendideals sah er kein eigentliches Problem: Es genügte ihm seine Lehre von der Autonomie und Autarkie formal aufzustellen [1]), zwischen dem Willen des Menschen zu der von ihm gelehrten Vollkommenheit und dem natürlichen Lustbegehren glaubte er keinen Konflikt annehmen zu müssen: „Das sittlich vollkommene Leben ist nicht blos das höchste Glück für den Menschen, es erscheint ihm auch so, wenn in ihm nur einmal die sittliche Einsicht wach geworden ist. Denn der natürliche Wille des Menschen erstrebt zuerst und zuletzt vollkommenes Leben der Seele und die Befriedigung, die sich an dieses knüpft, ist für den sehend gewordenen Menschen die größte Lust“ [2]).

Dieser rationalistisch-naturalistische Optimismus zeugt von keinen tiefen psychologischen Einsichten. Sokrates war wohl ein Ethiker und Logiker, aber kein Psychologe.

Die Psychologie ist eine verhältnismäßig junge Wissenschaft: erst Sokrates' Gegner die Sophisten, wandten sich deren Problemen zu. Das hing zusammen mit der Einstellung der griechischen Aufklärung auf den Menschen, als das Subjekt der Philosophie und Kultur überhaupt. Vorher suchte das philosophische Denken nur eine Weltdeutung zu geben, die Aufklärung verlangte von ihr auch eine Lösung oder wenigstens eine Behandlung der Probleme des Lebens des Menschen; nicht nur einen theoretischen, auch einen praktischen Dienst sollte die Philosophie leisten. Erst mit der Hinwendung auf ihre praktische

1) H. Maier S. 382.
2) H. Maier S. 330.

Aufgabe tritt der Mensch als Subjekt der Praxis in den Gesichtskreis der Philosophie [1]); denn „die Inhalte des theoretischen Bewußtseins mit ihren in der Hauptsache objektiven Bestimmungen lassen erst nachträglich und auf Umwegen ihre Beziehungen zu den psychischen Prozessen erkennen: ihnen wohnt von vorneherein etwas über das menschliche Bewußtsein Hinausragendes oder Hinausdeutendes bei, welches eine rein sachliche Behandlung von sich aus zu verlangen scheint“ [2]). — Nicht mehr die Welt, sondern der Mensch und seine Kultur wird jetzt das Problem der Philosophie. Dies verlangt aber seinerseits genaue Kenntnis des aktuellen Trägers der Kultur, der Seele, des Bewußtseins des Menschen, die Probleme der Psychologie und der Subjektstheorie tauchen auf, beide nicht gesondert natürlich, sondern unkritisch vermengt; werden ja heute noch die beiderseitigen Probleme oft nicht streng auseinander gehalten. Hier waren aber dem Sokrates seine Gegner, die Sophisten, über: die besaßen schon praktische Erfahrungen in der Kunst der Seelenbehandlung: Ihre politische Tätigkeit, ihr rhetorisches Auftreten führte sie schon in der Praxis zu den anthropologischen Problemen, hier mußten sie *ψυχαγωγοί* sein, was lag näher [3]), als daß sie sich über die Seele des Menschen auch theoretisch Rechenschaft zu geben versuchten, daß sie auch Psychologen wurden?

Die sokratischen Dialoge.

Platon hat bei seiner regen Auseinandersetzung mit den Sophisten von ihnen auch für seine psychologischen Einsichten Nutzen gezogen. Aber zu Beginn seiner philosophischen Tätigkeit geht er von der intellektualistischen Einstellung seines Lehrers Sokrates aus. Doch ist es bei der dialogischen Form dieser sogenannten sokratischen Dialoge seiner Anfangszeit schwer und meist unmöglich, zu entscheiden: wie weit spricht der Sokrates der ersten platonischen Dialoge — aller derjenigen, in denen gerade die intellektualistische Grundlage der Tugend gelehrt wird: Jon, Hippias I und II, Charmides, Laches, Protagoras [4]) — die Anschauungen des historischen Sokrates oder Platons aus oder nur von Platon erdachte, aber nicht wirklich vertretene Anschauungen, worauf besonders Raeder aufmerksam macht [5]).

---

1) Vgl. Einleitg. S. 31 u. Anm. 1.

2) Windelband, Einleitg. S. 246; im übrigen siehe den zweiten Teil unserer Einleitung.

3) Vgl. Windelband, Lehrbuch [6], S. 55 f.

4) Diese Dialoge erklärt auch H. Maier für frühplatonisch a. a. O., S. 122 u. S. 129; ebenso M. Pohlenz, „Aus Platos Werdezeit“. Berlin 1913.

5) „Pls. philos. Entwicklg.“ S. 53. 68. 355. „Der ‚historische‘ u. ‚platonische‘

Wir gehen sicher nicht fehl, wenn wir (mit Maier S. 147) annehmen, daß Platon uns in diesen frühen Dialogen, zu denen auch die Apologie und Kriton, vielleicht auch noch Gorgias zu zählen ist, „die Persönlichkeit und das Werk des Meisters ohne eigene Zutaten uns vor Augen zu stellen“ sucht, daß also diese Schriften eher eine Quelle für die Aufdeckung der sokratischen Philosophie denn der Platons bedeuten [1]).

Aber immerhin: Platon muß sich doch in seiner Anfangszeit zu diesen Anschauungen des Meisters im großen und ganzen selbst bekannt haben, sonst hätte er sie wohl kaum veröffentlicht. Wir stellen also seinen Ausgangspunkt fest, wenn wir die Gedanken, die sich in diesen Arbeiten über das Wesen der Seele finden, zusammenstellen. Oberstes Prinzip des Handelns ist dem platonischen Sokrates das Gute und Gerechte, ein Leben nach dem sittlichen Ideal [2]). Diesen sittlichen Idealismus verknüpft nun schon Sokrates mit dem eudämonistischen Gedanken, nicht so zwar, als müßten dem Guten notwendig alle Güter zuteil werden [3]), sondern die Befolgung des Ideals, das Leben im Ideal ist selbst das Glück [4]), und zwar das höchste, einzige, alleindauerhafte Glück, das höchste Gut. Da nun jeder Mensch infolge einer natürlichen Anlage (!) nach Glück strebt [5]), so braucht der Mensch also nur zu sittlicher Einsicht zu gelangen, und es wird sich das menschliche Wollen naturgemäß auf das sittliche Leben, die Tugend, richten [6]). Der platonische Sokrates erreicht die Unabhängigkeit von dem irrationalen Triebleben, das seinem Rationalismus widerspricht, dadurch, daß er in naturalistischem Dogmatismus ein natürliches Glücksstreben des Menschen annimmt, das sich naturgemäß auf das höchste Gut, das höchste Glück richte, und weil es das höchste Ziel, den höchsten axiologischen Wert habe, auch psychologisch am eindrucksvollsten sei und so alle anderen, weniger guten oder verwerflichen Begehrungen und Lüste niederhalte, ausschalte [7]). Das Emotionale in der menschlichen Seele wird also nicht prinzipiell ausgeschaltet, aber es gerät unter eine natürliche Vormundschaft der sittlichen Einsicht in

---

Sokrates müssen auseinandergehalten werden; ebensogut muß aber der platonische Sokrates von Platon selbst unterschieden werden.“ Vgl. auch H. Maier S. 10—13, S. 11, Anm. 1 u. 2 u. S. 151.

1) Doch siehe auch Maier S. 124; hier wird die Meinung der modernen Hyperkritik abgetan, daß auch diese Schriften antikynische Tendenz hätten.

2) Stellen bei Maier S 308, Anm. 1, S. 309, Anm. 1—3.

3) Doch siehe Apol. 30 a b u. Maier S. 428.

4) Maier S. 314; zitiert als klassische Stelle Gorg. 507 b. c.

5) Euthyd. 278 e.

6) Maier S. 327 f.; Protag. 351 b—357 e.

7) Rationalistisch-naturalistische Verwechslung von Wert und Tatsache.

das ethisch Rationale; denn sowie diese das Ziel angibt, richtet sich der natürliche Wille infolge seines ihm angeborenen Glücksstrebens von selbst darauf. Durch diese naturalistische Voraussetzung gelingt es dem platonischen Sokrates, die Ethik zu rationalisieren [1]), sie vom Wissen, der sittlichen Einsicht abhängig zu machen, die Lehrbarkeit der Tugend [2]) sowie die Unmöglichkeit, freiwillig (absichtlich) zu fehlen [3]), zu proklamieren.

Es ist also nicht so, daß Sokrates und der junge Platon überhaupt das Voluntarische aus dem Ethischen ausschalten, sie haben wohl erkannt, daß das Wesen des Guten notwendig die Funktion des Willens braucht; aber sie intellektualisieren den Willen, sie drängen ihn in die Abhängigkeit vom Wissen, von der Einsicht. Die griechische Wortbezeichnung *φρόνησις* erleichterte dieses Unternehmen: *φρόνησις* vereinigt in ihrem Begriff sowohl ein intellektuales, wie ein voluntarisches Element in sich; es kann sowohl theoretisches, wie praktisches Wissen bedeuten, auf ersteren Sinn legt Platon [4]), auf letzteren sein Gegner Antisthenes [5]) mehr Wert, ja bei letzterem, wie auch schon bei Sokrates, schillert sie oft nach der Bedeutung der *σωφροσύνη* hinüber, der Beherrschung des Trieblebens [6]); ja nach Xenophon [7]) setzte Sokrates sogar die *σοφία*, also die sonst rein intellektuale Tüchtigkeit, mit der *σωφροσύνη* gleich, und auch im Lysias des Platon wird die *σοφία* als Besitz des Guten erklärt, macht also dieselbe Abwandlung ins Ethische und infolgedessen Voluntarische durch, wie die *φρόνησις*. — Der platonische Sokrates ist also weit davon entfernt, die Existenz der übrigen Tugenden, der *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία*, in Abrede zu stellen, in dem Sinne, daß ein Mensch ohne Einsicht nicht auch enthaltsam und tapfer sein könne, das geht klar aus Phaedo 69a, b hervor, aber diese Verhaltungsweisen haben nach Ansicht des platonischen Sokrates kein Recht, als Tugenden bezeichnet zu werden, wenn sie nicht mit *φρόνησις* verbunden sind, also im Dienste des Guten, der Sorge um das Heil der Seele stehen [8]). Insofern ist die Einsicht die einzige Tugend, weil sie die übrigen Fähigkeiten des Menschen erst zu Tugenden

---

1) Daß dieser Intellektualismus dem Volksempfinden widersprach, weist Pohlenz S. 101 nach unter Heranziehung v. Eurip. Hipp. 380. Medea 1078.

2) Maier S. 348.

3) Apol. 25d—26a; Gorg. 460; Hipp. 376b; Prot. 358c. d; 345e.

4) Vgl. bes. Phdo, 68c—69b.

5) Vgl. H. Maier S. 515—7.

6) Maier S. 330.

7) Mem. IV, 512.

8) Apologie 29e.

macht; sie ist die entscheidende Tugend, so daß auch, wie Platon im Hipp. min. [1]) mit launiger Parodie auseinandersetzt, eine Untugend, welche diese *φρόνησις*, dieses sittliche Wissen voraussetze, wertvoller sei, als eine sogenannte Tugend, der die *φρόνησις* fehlt, die also unbewußt ausgeübt wird und infolgedessen das Prädikat „Tugend“ gar nicht verdient [2]); jede Tugend ist dem platonischen Sokrates bewußte Tugend; unbewußte, naive Tugend gilt ihm als eine contradictio in adiecto. Aber nicht nur die Tugend, auch das Unrecht kann nicht anders als bewußt, freiwillig ausgeübt werden, wenn es überhaupt ausgeübt wird. Da aber derjenige, dem das Gute bewußt ist, selbst gut ist, so ist es der Gute, der freiwillig fehlt. Aber der Gute, der das Gute kennt, weiß, daß es sein Glück bedeutet, wird nicht sein Unglück wollen. Er wird nicht freiwillig fehlen. So ist freiwilliges Fehlen überhaupt unmöglich.

Infolge der naturalistischen Voraussetzung, daß das objektiv größte Gut auch das größte Glück bedeute, das als solches von den Menschen erkannt werde und von selbst im Subjekt die stärksten Willenstriebe auslöse, scheint es, als ob der Wille notwendig dem Wissen vom Guten folge, der Intellekt das Handeln bestimme, als ob das Wissen die voluntarischen Fähigkeiten nicht nur zu Tugenden mache, sondern auch aus eigener Macht hervorbringe, als ob das Wissen nicht nur die intellektuale Rechtfertigung, Begründung der Tugend leiste, sondern auch psychologische Ursache jeglicher Tugend sei: So wird im Laches und Protagoras [3]) die Tapferkeit auf ein Wissen vom Gefährlichen und Nichtgefährlichen zurückgeführt, und zwar auf das Wissen von dem im absoluten Sinne Gefährlichen und Nützlichen, dem Guten und Bösen; ebenso im Charmides (174b) die Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) auf ein Wissen vom Guten und Übeln.

Aber es ist nicht richtig, wenn Pohlenz [4]) sagt: „Platon nimmt das eigentliche Beweisthema, daß der Intellekt das Handeln bestimmt, einfach vorweg.“ Er selbst weist S. 107 auf die platonische Begründung des Tugendwissens hin: „Diese Identifikation des Guten und Angenehmen, die einheitliche Auffassung des Lebenszieles, ermöglicht erst vollständig, die psychischen Vorgänge als intellektuell bestimmt aufzufassen.“ Eben das naturalistische Dogma vom Eudämonismus ermög-

---

1) Hipp. min. 365 d. e. 376 b.

2) Vgl. Maier 345 f.

3) Laches 134 e. f.: *τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην.* Prot. 359—360 d: *σοφία δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν.* Pohlenz S. 107: „Die tapfere Handlung ist nichts anderes als die bewußte Wahl des als gut Erkannten.

4) „Aus Platos Werdezeit“ 1913. S. 103,

licht seine intellektualistische Ethik. In ihm als der Voraussetzung für die Ethik des Intellektualismus liegt auch das voluntarische Element versteckt, das der Intellektualismus nicht entbehren kann. Nur weil das Voluntarische hier unbeachtet bleibt, kann die eigentliche Tugendlehre von Platon intellektualistisch gewendet werden: Nicht der Intellekt bestimmt das Handeln, sondern das Streben (nach Glück). Das bleibt die voluntarische Voraussetzung auch des Intellektualismus.

Neben diesem einseitigen Intellektualismus in der Tugendauffassung bleibt aber doch auch immer der das voluntarische Element im Wesen der Tugend wahrende Gedanke, daß das Wissen vom Guten und Übeln nur notwendige Bedingung für jede Tugend oder nur ein Teil von ihr sei [1]).

Gorgias.

Während in diesen Dialogen also offenbar die Neigung besteht, auch die nicht intellektualen Elemente im Begriffe der Tugend anzuerkennen, tritt uns im Gorgias [2]) der intellektualistische Tugendbegriff am schroffsten entgegen: Ebenso wie derjenige, der die Baukunst versteht, baukundig sei, so sei auch, wer das Gerechte versteht, gerecht. Der logische Fehler dieses Schlusses liegt auf der Hand, wird aber merkwürdigerweise vom Gegner des Sokrates, Gorgias, nicht eingesehen: er wird aber etwas verdeckt, weil das griechische Wort *μανθάνειν*, ähnlich dem deutschen „kundig sein, verstehen", sowohl eine intellektuale wie praktisch voluntarische Bedeutung hat, das Kennen wie das Können auszudrücken fähig ist. Da aber dann jede Tugend auf ein Wissen vom Guten zurückzuführen ist, so gibt es schließlich nur eine Tugend; eben das Wissen vom Guten und Übeln, alle Tugenden sind gleichartig, und kein Unterschied besteht zwischen ihnen [3]). — Aus diesem Standpunkt folgt dann mit Notwendigkeit die Lehrbarkeit der Tugend, nicht aber aus dem des Sophisten Protagoras, der die Tugend allein auf natürlicher Anlage beruhen läßt, aber dann doch inkonsequenterweise als Tugendlehrer auftritt [4]).

Mit dieser grundsätzlichen Folgerung ist der ethische Rationalismus auf die Spitze der Parodie getrieben [5]).

---

1) Laches 190 d. 192 c. d. 195 c ff.; Charm. 164 b. c; Protag. 349 e.

2) Gorg. 460 a—c: *ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος. ὁ δὲ δίκαιος δίκαιά που πράττει.*

3) Protag. 329 d. e. 330 b—333 e. 360 e. 349 e ff. Vgl. Räder, Platons phil. Entw. Leipz. 1905, S. 111; Bonitz, Plat. Stud.³, S. 219, Anm. 2.

4) Protag. 361. 328 a, vgl. S. 44, Anm. 1.

5) Räder S. 111.

2. Die der Empirie entnommenen Einwände gegen die intellektualistische Lehrbarkeit der Tugend.

Denn eben in diesem Dialog läßt ja Platon den Sokrates schon vor dieser ungeheuerlichen Folgerung darauf hinweisen, daß ihm sehr wohl bekannt ist, daß tatsächlich die Tugend nicht lehrbar sei, und mit dem trefflichen Hinweis auf die Degeneration, auf die historische Tatsache, daß große, verdiente Staatsmänner nicht vermocht haben, gleich tüchtige Söhne zu erziehen [1]), was sie doch unbedingt getan hätten, gäbe es nur die Möglichkeit dazu, d. h. wäre die Tugend äußerlich, durch rationale Unterweisung übertragbar, beweist er sofort seine Behauptung, daß die Tüchtigkeit nicht rational übertragbar sei.

Darum ist es falsch, wenn man gemeinhin hört, Sokrates habe die Lehrbarkeit der Tugend gelehrt [2]): Diese These erscheint bei Platon nur als Folgerung aus dem Satze vom Tugendwissen und mit dem ausdrücklichen Hinweis auf den Widerspruch der Tatsachen der Geschichte. Ich glaube, wir dürfen annehmen, für Sokrates und den Platon des Protagoras war diese Aporie [3]) noch unlöslich [4]); in keiner Weise deutet der Dialog an, daß sich der Verfasser einen Ausweg gewußt habe; mit dem ungelösten Problem hört er auf.

Wie erklärt es sich aber, daß Platon, trotzdem ihm der Widerspruch der historischen Tatsachen bekannt ist, doch diese schroffe, einseitige Folgerung den Sokrates ziehen läßt? Eben aus seiner erbitterten Kampfesstellung gegen den ethischen Naturalismus der Sophisten heraus: Diese suchten ja die Tugend als eine Gabe der Natur hinzustellen, d. h. eben das zu leugnen, was Platon in allen seinen sokratischen Dialogen zu betonen nicht müde wird, daß die Bewußtheit der Tugend im Subjekt zu ihrem Wesen gehört, daß Erkenntnis, Wissen des Guten notwendig vom Tugendhaften gefordert werden muß, daß es keine unbewußte, naive, „natürliche“ Tugend gibt. Wie er daher den Kritias im Charmides [5]) rufen läßt, er wolle lieber alles zurücknehmen als gestehen, daß man tugendhaft sein könne, ohne sich selbst zu kennen, so nimmt er hier auch trotzig die paradoxesten Folgerungen auf sich, nur um zu zeigen, wie sicher ihm sein Hauptsatz steht.

---

1) Protag. 319; vgl. auch M. Pohlenz S. 85 ff.

2) Darauf macht mit Recht Natorp Platons Ideenlehre 1912, S. 13 aufmerksam unter Hinweis auf Apologie 19d u. 20d.

3) Daß das Problem damals auch sonst viel erörtert wurde, weist M. Pohlenz S. 85 ff. nach.

4) Vgl. Pohlenz S. 104.

5) Charm. 164c. d.

Nichtsdestoweniger: die Folgerung wäre an sich nicht notwendig geworden, wenn Platon auf dem Standpunkt seiner Erstlingsdialoge geblieben wäre, daß die Tugend das Wissen, die Bewußtheit voraussetze; wenn er nicht beide identifiziert hätte. Auch das tut er meines Erachtens nur aus Trotz gegen die These des Naturapostels: wie dieser das Wesen der Tugend zersetzt und auflöst durch die Betonung ihrer Naturgegebenheit, so treibt Platon umgekehrt ihr auszeichnendes Wesen parodierend auf die Spitze und hat dabei noch den Triumph, nachweisen zu können, daß sich nur von seinem rationalen Standpunkt aus die von Protagoras behauptete Lehrbarkeit der Tugend ergibt, während sie mit dem Naturalismus des Protagoras, wenn er konsequent bliebe [1]), in unvereinbarem Widerspruch steht [2]).

Menon.

Das Problem der Lehrbarkeit der Tugend wird im Menon erneut aufgenommen und, wie sich sofort zeigen wird, erweitert und vertieft; ohne daß aber eine glatte Lösung als möglich erscheint: Im Protagoras hatte Platon als die beiden einander ausschließenden Möglichkeiten für das Entstehen der Tugend die Lehrbarkeit und die natürliche Anlage (*φύσις*) in betracht gezogen. Dazu gesellt er nunmehr eine dritte: daß die Tugend unter Umständen auf Übung beruhe, und findet endlich am Ende des Dialogs [3]), daß sie auf keine der drei Arten zustandekomme, sondern durch göttliche Fügung (*δείᾳ μοίρᾳ*) zu den Menschen komme. Dieser Rekurs auf den religiösen Naturalismus ist eine nach allen bisherigen platonischen Erörterungen höchst auffallende Entscheidung; sie wirft alle früheren rationalen Resultate wieder gestaltlos zusammen. —

Doch betrachten wir zunächst die von Platon am Anfang des Dialogs in betracht gezogenen drei Möglichkeiten für die Entstehung der Tugend; sie sei entweder 1) *διδακτόν*, oder
2) *ἀσκητόν*, oder
3) *φύσει ἢ ἄλλῳ τινι τρόπῳ* gegeben.

Nun ist gleich darauf hinzuweisen, daß das *φύσει* hier streng genommen nicht mit natürlicher „Anlage“ übersetzt werden darf: Eine Anlage schlösse ja eine der beiden ersten Möglichkeiten geradezu zu ihrer Ausbildung ein; das aber war sicher nicht die Meinung der naturalistischen Sophisten, welche die natürliche Gegebenheit der Tugend zuerst lehrten. Daraus folgt, daß *φύσει* hier ganz naturalistisch-materia-

1) Seine Inkonsequenz bes. deutlich 323 c. 324 c. 328 c. oben S. 42.
2) Prot. 327 c.
3) Meno 99 e.

listisch genommen sein will: auf natürliche Weise ist die Tugend dem Menschen gegeben, d. h. ohne sein Zutun, unter Umständen ohne sein Wissen und sein Wollen kommt sie zu ihm; unbewußt ist der eine Mensch tugendhaft, der andere böse, so wie der eine gesund oder krank, stark oder schwach ist. Es ist sonach weder ein Verdienst tüchtig, noch eine Schmach böse zu sein, es liegt überhaupt nicht beim Menschen, ob er gut oder böse ist, sondern das ist ihm von Natur gegeben. Es gibt somit kein verantwortliches Subjekt der Tugend, nur ein tugendhaftes, brauchbares Objekt. Mit dieser Auslöschung des Subjekts verschwindet auch die Möglichkeit der Rezeption der Lehre der Tugend durch das belehrte Subjekt: jede Tugendlehre ist hinfällig[1]).

Zum Unterschied davon macht jede der beiden ersten Möglichkeiten die Tugend abhängig von dem Wissen bzw. Wollen, dem Bewußtsein des Menschen, von seiner aktiven, verantwortungsbewußten Mitarbeit. Weil sie aber als Gegensatz zur natürlichen Entstehung der Tugend auftreten, vernachlässigen beide, die natürliche Bedingtheit der Tugend eines konkreten Subjekts zu betonen, ihr empirisches Abhängigsein von einem psychophysischen Organismus, das notwendige Gegebensein wenigstens einer natürlichen Anlage zur Tugend im organischen Subjekt, einer „Begabung in Beziehung auf die Tugend“ wie es Isokrates Soph. rede XIII. 21 nennt, — oder wie es im Menon heißt (77 b; 78 b c): ein Vermögen, eine Fähigkeit, sich das Gute zu verschaffen.

Bei diesem antinaturalistischen (antideterministischen) Tugendbegriff werden nun aber zwei Möglichkeiten unterschieden; diese Unterscheidung erfolgt nach Analogie der im Gorgias (462 ff.) gemachten zwischen den auf Wissen und Sachkunde beruhenden Künsten (*τέχναι*) und den auf Erfahrung beruhenden Fertigkeiten (*ἐμπειρίαι*)[2]), d. h. also zwischen der Sachkunde und der Erfahrung, Fertigkeit, Übung.

Sehen wir diese Unterscheidung näher an, so zeigt sie sich wieder orientiert am Gegensatz des Rationalismus und Naturalismus: Jener fordert mit Recht das notwendige Gerichtetsein alles Gegebenen auf Ziele und Werte, und sieht gegenüber dem Naturalismus die Ergänzungsbedürftigkeit aller Inhalte des Bewußtseins, alles Gegebenen durch überempirische Formen und Werte ein, die aus dem Gegeben ihrerseits nicht abgeleitet werden können. Sein Fehler ist, daß er diese Formen und Werte an Stelle des an der Objektswelt inhaltlich Gegebenen zu substituieren und hypostasieren sucht, also das Inhaltliche an der

---

1) Daß der konsequente Naturalismus den Unterricht auch auf theoretischem Gebiet ausschließt, spricht Platon selbst im Euthydem (286 c—287 a) aus.

2) Räder S. 130 f.

Objektswelt zugunsten des Formalen eliminiert: — So übersieht auch hier die rationalistische These, Tugend sei lehrbar, das inhaltlich durch Naturanlage Gegebene an jeder konkreten Tugend, übersieht vor allem die Notwendigkeit, daß auch das Wissen, an das sich die Tugendlehre wenden muß, das sie hervorzurufen sucht, doch ebenso gegeben sein muß von Natur — als Anlage eines konkreten Subjekts zum Wissen — wie die voluntaristischen Elemente, die mit jenem rationalem zusammen den Begriff der Tugend konstituieren. Der intellektualistische Rationalismus sieht nicht nur den Wert, sondern auch das ganze Wesen der Tugend in dem Wissen von ihren durch rationalen Unterricht und Lehre übermittelbaren Formen, den Ideen. Aber durch intellektualen Unterricht können immer nur die allgemeinen, über-subjektiven Ziele angegeben, nicht aber das Subjekt gezwungen werden, daß es diese allgemeinen Ziele zu seinen Zielen macht. Wie wir gesehen, ist hier der Rationalismus genötigt, zu der naturalistischen Hypothese des Endämonismus seine Zuflucht zu nehmen. Davon abgesehen aber identifiziert er den Wert, das Ziel der Tugend mit ihrem Wesen, — denn nur ersteres, nicht letzteres ist lehrbar, — verengert aber eben dadurch den Begriff des Wesens der Tugend, indem er ihre psychologischen Bestandteile, sozusagen ihre dynamische, von unten her treibende Energie übersieht, sie ganz von ihrer konkreten Gebundenheit an einen psychophysischen Organismus loslöst. Tugend ist ja immer Tugend eines konkreten Subjekts: zu ihrem Wesen gehört ebenso wie ihr Ziel, ihr Wert, auch ihre psychogenetische Fundierung, ihre Entstehung im konkreten Subjekt. Nachher im Staate [1]) erkennt Platon diese beiden Momente im Wesen der Tugend an: ihrer psychologischen Entstehung, wie ihres axiologischen Wertes; dort handelt er bei der Definition der Gerechtigkeit in der Gesellschaft zuerst über ihre Entstehung im Laufe der historischen Entwicklung des Menschengeschlechts. —

Dieser Rationalismus wird hier [2]) wie im Prot. (319 e ff.) abgetan durch den Hinweis auf den Widerspruch der Erfahrungstatsache der Degeneration, daß tüchtige Männer nicht gleich tüchtige Söhne auszubilden vermocht haben, und auf die Unfähigkeit der Sophisten, Tugend lehren zu können; aus dem Nichtzutreffen dieser Folgerung wird auf die Unrichtigkeit der Voraussetzung, die Tugend sei lehrbar, und damit der zugrunde liegenden rationalistischen Auffassung überhaupt geschlossen.

---

1) Staat 369 a ff.

2) Meno 90. 99. 100 a.

Der Naturalismus glaubt im Gegensatz dazu, auf die Ziele gar nicht blicken zu sollen und an der materialen Fundierung genug zu haben. Er hält also die Tugend nicht für lehrbar, denn eine Lehre der Tugend könnte ja eben nur durch rationalistische Übermittlung der Ziele erfolgen, deren empirisches Bekanntsein er überhaupt bestreitet. Er betont deshalb eben das, was der Rationalismus außer acht läßt: die notwendige Gebundenheit der Tugend an ein konkretes aktuelles, nicht nur wissendes, sondern auch wollendes Subjekt, indem er von dem Gedanken ausgeht, daß auch die rationalistische Kenntnis der Ziele nichts nütze, wenn dieses Wissen nicht von ganzer Seele, also auch den emotional-voluntarischen Funktionen, bejaht und vom Subjekt auch praktisch realisiert, in die konkrete Tat umgesetzt würde, d. h. wenn aus der rationalen, idealen Tugend nicht eine konkrete, empirische, eine die nicht zu einer Ideal-Persönlichkeit, sondern zu einem konkreten Menschen gehört, würde.

Nun haben wir schon gesehen, daß es — konsequenter, aber blinder — Naturalismus ist, die Tugend für naturgegeben zu erklären. — Eine mit offenerem Blick für die Tatsachen der psychischen Entwicklung ausgestattete Richtung konnte sich aber der Einsicht nicht verschließen, daß die Tugend, eben weil sie schon an sich ein den „reinen" Naturalismus überschreitender Begriff ist, immer erst im Laufe der Entwicklung einer Persönlichkeit erworben wird. So gab man einerseits die These der Naturgegebenheit auf, ohne anderseits dem Rationalismus recht geben zu können, der nur das Intellektuale im Erwerb der Tugend betont. So kommt dieser — weniger konsequente, aber der Wirklichkeit offenstehendere — Naturalismus zu der zweiten These: die Tugend sei durch Übung erwerbbar. Damit setzt er, wie der Rationalismus, der sie für lehrbar erklärt, zwar voraus, daß ein Vermögen (77 b.), eine natürliche Anlage schon vorhanden sein muß. Aber während der extreme Rationalismus dieser Voraussetzung sich verschließen muß, kann sie der Naturalismus anerkennen — er bleibt also auf naturalistischer Ebene in diesem Punkte; aber er überschreitet sie eben mit dem Begriff der „Übung". Dieser schließt eine voluntaristische Auffassung ein, er glaubt das, was der Rationalismus durch den Intellekt zu erreichen sucht, durch irrationale Funktionen zu erreichen. Aber da mir ja auch die Untugend natürlich gegeben ist, muß ich schon immer das Wesen der Tugend kennen, was das Wissen von ihrem Wert, ihrem Ziel einschließt, wie oben gezeigt, — um entscheiden zu können, was Tugend, was Untugend ist, um dann gerade die Tugend üben zu können. Platon ist hier die Einsicht in die Ideen noch nicht aufgegangen, darum muß er sich mit der Trennung von gegeben, erwerbbar und lehrbar

behelfen; sonst könnte er einfach darauf hinweisen, daß man das Ziel kennen muß, auf das hin man die Tugend üben muß; man muß kennen, was die Tugend zur Tugend macht. Wie (100 a) die Fähigkeit zur Ausbildung anderer als Beweis dafür angesehen wird, daß ein Staatsmann Wissen hat, so muß umgekehrt gefolgert werden, daß man ein Wissen haben muß, wenn man die eigene Tugend oder die anderer ausbilden will. Daraus wird deutlich, daß der Naturalismus nur solange konsequent ist, als er, wie im Gorgias, eine eigentliche Tugend gar nicht anerkennt, sondern auch das Wesen der Tugend rein naturalistisch zu erklären strebt, sie mit der Natürlichkeit gleichsetzt. Macht er aber an irgendeinen Gedanken der Entwicklung der Tugend durch menschliche Einwirkungen Konzessionen, so gerät er in Gefahr, sich selbst aufzuheben. Eben darauf weist auch Sokrates hin, wenn er die Definition der Tugend als „Fähigkeit sich das Gute (= Güter) zu verschaffen“ für ergänzungsbedürftig erklärt durch den Zusatz: „in gerechter und frommer Weise sich zu verschaffen“. Das heißt aber nichts anderes als: die naturalistische Erklärung der Tugend schließt eine petitio principii in sich, deren eben jeder Naturalismus sich schuldig macht, der aus sich heraus und mit seinen Mitteln geistige Potenzen zu erklären versucht: er kann nicht auskommen, ohne eine rationale Ergänzung irgendwelcher Art. —

Damit hat sich die von Platon zu Anfang des Dialoges eingeschlagene Dreiteilung als zurückführbar erwiesen auf die rationalistisch-intellektualistische, die inkonsequent naturalistisch-voluntaristische[1]) und die rein naturalistische Tugendauffassung. —

Die göttliche Fügung.

Platon sieht den Fehler einer jeden Auffassung, kann hier aber am Ende doch zu keiner richtigen Synthese gelangen, anscheinend deshalb, weil er das rationale und empirische Element im Begriff der Tugend schließlich (Meno 89 a) doch wieder als konträren Gegensatz auffaßt, obwohl er doch schon (78 d) den im Begriff der „Fähigkeit“ liegenden berechtigten Kern des Naturalismus im Tugendbegriff aufgedeckt hat: Aus dem „Sowohl — als auch“, mit dem er das Berechtigte einer jeden der beiden Richtungen hätte anerkennen sollen, macht Platon im Menon 99 e ein „Weder — noch“: Weder auf Natur noch auf dem bewußten Wissen beruht die Tugend, sondern durch göttliche Fügung kommt sie zu den Menschen. — Später im Staat (374 d e) vermag er alle drei hier abgelehnten Faktoren anzuerkennen:

1) Der *λόγος* ist ein *ἕτερον* auch gegenüber der *ψυχή* mit ihren irrationalen Funktionen. Vgl. Ges. 963 e.

Alle drei haben die Wächter dort zur Erlangung ihrer Kunst der Staatslenkung nötig: Wissen (ἐπιστήμη), Übung (μελέτη) und Naturanlage (φύσις), zu welch letzterer hier außer den „Tugenden" der Tapferkeit und des Mutes (375 a) auch die Eigenschaft der Leutseligkeit (375 e) gerechnet werden. Damit wird das rationalistisch-intellektualistische, das voluntaristische und das naturalistische Element im Wesen der Tugend endgültig anerkannt.

Im Menon verschiebt Platon mehr durch den Begriff der göttlichen Fügung das Problem auf die religiöse Ebene, als daß er es löst. Er scheint sich resigniert durch die Einsicht in die Unmöglichkeit des Rationalismus einem religiös gewendeten Naturalismus zu verschreiben: „Die Staatmänner sind den Wahrsagern ähnlich, die ohne Wissen richtig wahrsagen"[1]). — Dieser Satz scheint nichts anderes zu besagen als die früher im Jon [2]) und Hippias minor so schroff abgewiesene Tugendauffassung der Unbewußtheit. Aber eben darum kann er diese wohl kaum besagen, eine solch tiefe Wandlung hat sich in den sonstigen Anschauungen nicht vollzogen: Nicht daß die Tugend ohne Wissen nicht möglich ist, will Platon sagen — wenn er auch eingesehen hat, daß auch irrationale Faktoren zu ihrem Zustandekommen mitwirken —, wohl aber, daß sie mitsamt dem zu ihr gehörigen Wissen nicht ohne göttliche Fügung dem Menschen zuteil werde; auch das Wissen erscheint als gottgewirkt, insofern der Mensch nur die Freiheit hat, es zu gebrauchen, nicht aber die Fähigkeit, sich die Anlage dazu zu geben. Und erst recht der Erfolg der ἀρετή im praktischen Leben — ἀρετή kann ja sowohl die Tugend wie die Tüchtigkeit bezeichnen — steht nicht in Menschen Hand. Unter diesem doppelten Gesichtspunkt kann die Tugend als θεοῦ μοῖρα bezeichnet werden. —

Immerhin ist es mangelhaft, daß dieser Ausdruck, so wie es zu ihrem Vorteil die rationalistische autonome Tugendauffassung tut, die Notwendigkeit der aktiven Mitarbeit des Subjekts zu wenig hervorhebt, seinen Einfluß auf sein Tugendhaftsein; das ist eben die Folge seiner religiösen und infolgedessen passiven Struktur.

Aber daneben hat die Einführung dieses religiösen Begriffes doch auch einen philosophischen Ertrag, insofern dieser die Tatsache der Tugend anerkennt und damit das Gebiet des Ethischen als ein selbständiges autonomes Reich proklamiert, eben damit aber einmal den naturalistischen Bestrebungen, die Selbständigkeit und das Eigenrecht des Ethischen zu zerstören und letzteres im Physischen aufzulösen und

---

1) Menon 99 c.
2) Jon 534 c. 536 c.

zu verflüchtigen, einen unübersteigbaren Damm entgegensetzt; dann aber weil er die Folgerung auf die Unmöglichkeit der Entstehung der Tugend aus dem Wissen gegenüber dem Intellektualismus involviert, eben damit aber auch dem Anspruch des Rationalismus, den Menschen kraft eigener Vernunft zur Tugend zu führen, den Boden entzieht.

So sind also durch den Menon die Einseitigkeiten der naturalistischen und rationalistischen Tugendauffassung ans Licht gestellt; in der Folge sehen wir Platon sich bemühen, bei allem Festhalten der rationalistischen Grundstimmung den berechtigten Forderungen der naturalistischen Einstellung gerecht zu werden.

Der Staat.

Schon der Staat zeigt dieses Bestreben: hier wird die natürliche Entstehung gerade der Haupttugend, der Gerechtigkeit, ihr psychisches Gegründetsein auf die *φύσις* der *ψυχή* (= die natürliche Anlage) vollkommen zugegeben [1]), ja sogar in den Begriff, die Definition der Gerechtigkeit, als einer menschlichen Tugend, aufgenommen. Die Gerechtigkeit wird hier (433 e) geradezu identifiziert mit der Arbeitsteilung oder wenigstens durch diese für notwendig gefordert erklärt. Diese ihrerseits wird aber begründet durch die Unmöglichkeit des einzelnen, endlichen Menschen, vollkommen weise und gut zu sein. — *τελέως ἀγαθή* (427 e) kann nur der Staat selbst [3]), die Summe aller Einzelnen sein, nicht aber der Einzelne (in den Gesetzen hat Platon ja auch diese Wertung des konkreten Staates aufgegeben). Infolge dieser Unzulänglichkeit des endlichen Subjekts ist auch die Sachkunde des Einzelnen, die für die Berufe notwendig ist, beschränkt; sie kann sich für den Einzelnen nicht auf alle Berufe erstrecken. Infolgedessen hat sich im Laufe der historischen Entwicklung, der ausdrücklich nachgespürt wird (369 a), jene Arbeitsteilung herausgebildet, der zufolge von jedem einzelnen nur die natürlichen Anlagen auf einem bestimmten Gebiet ausgebildet werden können. Die Anlagen der Natur in ihrer Verschiedenheit führen zur Arbeitsteilung, diese wieder zur speziellen Sachkunde; alle drei stehen also in einem notwendigen Zusammenhang. Hier [4]) wird ausdrücklich auch anerkannt, daß sich die Anlagen auf den Körper wie auf die Seele erstrecken und beide in

---

1) Staat II, 374 e; VI, 491 b ff.

2) Räder S. 211.

3) Hier macht sich Platon der rationalistischen, naturalistischen Verwechslung (vgl. Seite 52) des Ideal-Allgemeinen mit dem empirisch Allgemeinen, dem Staatsganzen, schuldig.

4) Staat 374 d. e.

ihrer Weise ausgebildet werden sollen, jene durch Gymnastik, diese durch Musik (376 e). Später wird dann die für einen Hellenen nicht verwunderliche Bemerkung nachgetragen, daß auch die Gymnastik sich auf die Seele richte, so zwar, daß die Musik den mutigen Teil der Seele vor Roheit, die Gymnastik den philosophischen Teil vor Verweichlichung schützen solle [1]). Sie bildet in gewissem Sinne den Gegenpol zum Phaedon, dessen ausgeprägter Dualismus doch immer wieder auf die (üblichen) Beeinflussungen der Seele durch den ihr verbundenen Körper hinweist, so weit er sonst Leib und Seele auseinanderzureißen sich angelegen sein läßt. Diese Anschauung, die mit der sich gleichzeitig vollziehenden Anerkennung des Wertes der irrationalen Seelenfunktionen hinsichtlich der Ideenaktualisation in engem Zusammenhang steht, findet ihren konsequenten Ausdruck in dem Satze des Timaios (87 d), daß die bedeutsamste Harmonie diejenige zwischen Körper und Seele sei. So erst ist ja auch der „Staat" motiviert; dessen Abfassung setzt ja die Möglichkeit schon voraus, durch äußere Maßnahmen und Ordnungen, wie Lagerleben, Frauengemeinschaft (Staat 416 b, 521 d), Kommunismus (423 d) des Vermögens, durch Regelung der Lebensgewohnheiten (522 a) auch auf die Seelen Einfluß zu gewinnen, sie auszubilden, das Gute nicht nur objektiv zu realisieren, sondern auch in den Subjekten zu aktualisieren [2]). Da aber anderseits diese äußere Staatsordnung (473 c, d) als ein Werk, das nur von Philosophen durchführbar sei, bezeichnet wurde [3]), so ergibt sich die Aporie, daß diese zur Durchführung der Reformen notwendigen Philosophen gar nicht ausgebildet werden können, wenn nicht schon vorher die idealen Ordnungen des Staates, unter denen allein sie sich richtig entwickeln können, geschaffen sind. Hier muß die *θεοῦ μοῖρα* (492 a) zu Hilfe kommen, um den notwendigen Philosophen zu schaffen. Die Einführung der *θεοῦ μοῖρα* hat, wie wir S. 48 f. zeigten, den Zweck, die tatsächliche Realisierung idealer Forderungen zu „erklären", die Unfähigkeit des konkreten Menschen zu betonen, hier im besonderen: die Unfähigkeit, alle Faktoren, und infolgedessen den Erfolg der Erziehung des Menschen in der konkreten, nicht ideal geordneten Welt in der Hand zu haben.

So erhält bei Platon die Übung [4]), Ausbildung [5]), Erziehung [6]) ihre

---

1) Staat III, 410 c. 411 a—e; Räder 207—9. In den Gesetzen VII, 795 d kehrt Platon wieder zur ersten volkstümlichen Anschauung zurück.

2) Vgl. F. Münch a. a. O., S. 96, Anm. 2; S. 162, Anm. 2.

3) Staat 499 d; Räder S. 222.

4) Staat 374 d. e.

5) Staat 376 e.

6) Staat 380 ff. 410 c—11 e (416 b). 491 b—92 a. 521 d ff.

eigentliche Bedeutung als Vermittlerin zwischen der natürlichen Anlage und dem Ideale, dem logischen Ziele, das auf jene nicht anders zu wirken vermag, als auf dem Umweg über das Bewußtsein eines konkreten Subjekts, dem sowohl das Ziel wie die Anlagen, wie die durch beide geforderten Mittel der Ausbildung gegenwärtig sein, das von allen diesen „wissen“ muß. Insofern ist also „Wissen“ zur Tugend erforderlich.

Es ist ein Fehler des Rationalismus, der sich schon bei Sokrates zeigt, nicht nur Form und Inhalt der Erkenntnis, sondern auch Wert und Wirklichkeit, Grundsätzlichkeit und Tatsächlichkeit, Ideal und konkreten Befund nicht gehörig auseinanderzuhalten und infolgedessen gerade in den Fehler derjenigen Geistesrichtung zu verfallen, die ihm diametral entgegengesetzt ist, und die Platon — auch schon bei Sokrates — von Grund aus zu bekämpfen sich gezwungen sieht: den Naturalismus [1]); nur glaubt dieser gewöhnlich schon in der Naturgegebenheit das Ideal zu besitzen, jener dagegen zieht das Ideal in die Wirklichkeit, hypostasiert die Form, das Ideal zur Wirklichkeit.

Das zeigt sich bei Sokrates-Platon am deutlichsten in der Tugendlehre, in ihrer Auffassung vom sittlichen Subjekt: Sie postulieren nicht nur die Freiheit, Autonomie der sittlichen Persönlichkeit, sie legen sie jedem konkreten, aktuellen Individuum dogmatisch bei, indem sie die Voraussetzung machen, daß der menschliche Wille an sich (d. h. eben von Natur aus!) auf das Gute gerichtet sei, wenn er es nur kenne [2]). Denn das Gute an sich bedeute auch für den einzelnen Menschen die größtmögliche Lust [3]). Nach Lust aber strebe, wieder von Natur aus, jeder Mensch [4]): jeder Mensch wolle glücklich sein. So erweist sich der Eudämonismus als die oberste Position für die optimistisch-intellektualistische Tugendlehre des platonischen Sokrates: Nicht nur ermöglicht das naturalistisch Allgemeingültige, das in dieser Voraussetzung liegt, die rationalistische Idealisierung der sittlichen Fähigkeiten des konkreten Individuums, auch das affektionale, emotionale Element, das der mit dem Eudämonismus verbundene Intellektualismus ausschließen möchte der Tendenz nach, liegt in eben seiner eudämonistischen Voraussetzung versteckt und kommt so tatsächlich zur größten Bedeutung: es bildet die sachlich notwendige Ergänzung des Intellektualismus, welcher

---

1) Vgl. F. Münch a. a. O., S. 130, Anm. 1: „Die ontologische Metaphysik ist immer Naturalismus, was ihre methodische Grundstruktur angeht, — dann meist gerade erst recht, wenn sie den Naturalismus überwinden will.“ Vgl. S. 28.

2) Gorg. 472 c. d. 475 a.

3) Sympos. 204 d—205 a; Staat II, 367 e. 589 c. d.

4) Euthyd. 278 e: τὸ εὖ πράττειν.

eben mit dieser Voraussetzung seine Unfähigkeit erweist, das Seelenleben auf eine einzige Funktion, das Vorstellungsmäßige, zurückzuführen.

3. Die Beziehungen zwischen Eudaimonismus und Hedonismus.

So ist also der Eudämonismus, den Platon von Sokrates übernimmt, das breiteste, älteste, am tiefsten sitzende irrationale Element, das er in seine Philosophie aufzunehmen sich gezwungen sieht. Aber er machte ihm hier viel zu schaffen; denn er widerstrebte axiologisch mit seiner naturalistischen Struktur seinem Rationalismus und Idealismus, wie psychologisch mit seiner irrationalen (= nicht intellektualen) Basis seinem Intellektualismus. Über das erstere Verhältnis soll an späterer Stelle gehandelt werden, hier nur der Eudämonismus insofern in Betracht gezogen werden, als er der älteste Anstoß für Platon ist, sich vom ausschließlichen Intellektualismus abzukehren und auch die den rationalen Bewußtseinsfunktionen zukommende eigentümliche Bedeutung anzuerkennen: Was Platon anfänglich mehr, später milder ablehnt, ist nicht die Lust als solche ohne Inhalt, sondern die von sinnlicher Freude herrührende Lust: Im Protag. 351 bff. läßt er Sokrates ausdrücklich die Lust an sich betrachtet — d. h. ohne Rücksicht auf ihre möglichen Folgen, — für ein Gut erklären; das war ja nur die Konsequenz seiner eudämonistischen Voraussetzung, die das Glück-, also Luststreben dem Tun und Lassen überhaupt und auch dem sittlichen Leben des Menschen zugrunde legte [1]). Im Protagoras zieht sogar Platon die weitgehende Folgerung, daß die mit der Aufnahme des Eudämonismus erfolgte Anerkennung der fundamentalen Bedeutung der Lust es unmöglich mache, zu sagen, ein Mensch werde von seinen Lüsten beherrscht; denn der Eudämonismus macht ja dieses Beherrschtsein des Menschen von dem Glückstreben, das nichts anderes als ein Luststreben ist, zur obersten Voraussetzung, auch zur Vollbringung des Guten. So ist Platon dort gezwungen, die Willensschwäche auf einen intellektualen Mangel zurückzuführen; die Tatsache des sittlichen Konfliktes aber vermag er mit seinem Eudämonismus nicht nur nicht zu erklären, er versucht eine solche Erklärung gar nicht, sondern übergeht sie im Protagoras überhaupt; nämlich die Möglichkeit, daß ein Mensch etwas anderes tun, also wollen kann, als er als gut erkannt hat, was also eigentlich sein Wille will, etwas wollen, was sein besseres Wissen, das Gewissen, verurteilt. — Das erste Mal berührt

---

1) Protag. 351 ff.; Gorg. 470 d—472 d; Euthyd. 278 e (*τὸ εὖ πράττειν*) Symp. 205 a; Phileb. 11 d.

er im Gorgias [1]) dieses Problem, aber auch noch nicht den eigentlichen sittlichen Konflikt; dort unterscheidet er zwar das, was der Mensch eigentlich will, und von dem, was ihm in seiner Unvernunft (νοῦν μὴ ἔχων) gut erscheint; er meint aber nicht den Zustand des Menschen im Gewissenskonflikt, der ja eben darin besteht, daß der Mensch gegen besseres Wissen zu handeln sich gedrängt fühlt. — Im Staat [2]) jedoch erklärt er die tyrannische Seele wirklich für unfrei: sie ist vom schlechtesten Seelenteil beherrscht: sie vermag nicht zu tun, was sie will. Die Anerkennung der Möglichkeit eines solchen Zustandes bedeutet aber zugleich die Anerkennung der Unbrauchbarkeit des Eudämonismus als Voraussetzung für das sittliche Leben.

Philebos und Gesetze.

So drängte der Idealismus Platon zwar dazu, gegenüber dem Naturalismus des Polos (Gorgias) und Hedonismus [3]) des Aristipp, der so recht die letzte Konsequenz aus dem eudämonistischen Prinzip zog, scharf zu betonen, daß zwar das Gute immer ein Glücksgefühl auslöst [4]), aber deshalb nicht jedes Lustgefühl gut ist [5]), das Angenehme und das Gute nicht zusammenfallen [6]), infolgedessen aber auch nicht die Freude, Lust mit der Glückseligkeit [7]), die nur das sittliche Leben gewährt [8]). Indessen ließ er sich dadurch, daß er die *sittliche* Berechtigung der Lust schlechtweg in Abrede stellte, nicht verleiten, ihre psychologische Bedeutung zu verkennen. Das kommt am stärksten zum Ausdruck im Staat [9]), wo er jedem der drei Seelenteile ein eigenes Lustgefühl zuteilt [10]) und zwischen nötigen und unnötigen Lüsten unterscheidet [11]). — Immer aber ist er geneigt, die auf Körperlich-Sinnliches gerichteten Lustbegierden [12]) zu verurteilen zugunsten einer rein geistigen Lust, denn

---

1) Gorg. 466: τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς τυράννους ... οὐδὲν ... ποιεῖν ὧν *βούλονται*, ὡς ἔπος εἰπεῖν· ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξῃ βέλτιστον εἶναι.

2) Staat 377 d. e.

3) Vgl. Phileb. 11 b—c; 13 a—c.

4) Gesetze 660 e—662 a ff. 732 e. 734 d. 899 c. 905 b. 906 a. b. Vgl. *Ferber*, „Der Lustbegriff in Platons Gesetzen", Neue Jahrbücher f. Philologie u. Pädagogik, Bd. 31 (1913), S. 338—349. H. *Maier*, Sokrates 1913, S. 318.

5) Phileb. 12. 18 e. f; Staat 504 d—505 a; Gorg. 475 a. b.

6) Gorg. 495 e—497 a; 493 b.

7) Gorg. 495 a: τοὺς χαίροντας ὅπως ἂν χαίρωσιν, εὐδαίμονας εἶναι. 499 a. b: ἀνιᾶσθαι δὲ καὶ χαίρειν τὸν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ὁμοίως, ἴσως δὲ καὶ μᾶλλον τὸν κακόν.

8) Staat 367 e. 589 c. d. 592 a. b.

9) Staat 573 c. 578—580 c. 580 d—585 c—588 a.

10) Staat 558 d. 571 b.

11) Phaedon 66 c. 94 b; Phaedros 237 d—238 c. d; Phileb. 32 b—35 c; Ges. 840c.

12) Phileb. 20 e—21 e; vgl. 32 b—35 c.

wenn der dritte Teil herrscht, fühlt sich der Mensch unglücklich, bekommt also nicht die wahre Lust (Staat 573c), und durch übermäßige körperliche Lust entstehen Krankheiten der Seele (Tim. 86b—c).

Weil die sinnliche Lust durch den Körper in der Seele erregt wird, erscheint sie oft selbst als ein körperlicher, nicht seelischer Zustand; der Körper leidet in einem solchen Falle Mangel (!) und die Lust ist das Gefühl, das die Behebung des Mangels begleitet [1]. Auf diese Weise gelangt Platon dazu, dem Körper eine Art Bewußtsein zuzuschreiben, die Fähigkeit, zu empfinden, zu fühlen [2], oder (wie im Timaeos 69c. d) eine zweite Seele anzunehmen, deren nahe Verknüpfung mit dem Körper schon daraus hervorgeht, daß sie ebenso wie der Körper sterblich ist. Das stimmt auch zum Phaedon 66c, 94b, wo sich Platon offensichtlich das Verhältnis so denkt, daß die durch den Körper verursachten Bedürfnisse [3] dem höheren Interesse und Verlangen der Seele keinen Raum lassen; aber eben daraus folgt, daß auch die niedrigen, von Platon verurteilten sinnlichen Gefühle und Begierden mit der Seele in Zusammenhang stehen [4]; denn wie vermöchten sie sie in ihren geistigen Begierden zu stören, wenn sie nicht selbst in der Seele wären. Wenn daher auch Platon von den Begierden **des** Körpers spricht, so kann er doch nur die **durch** den Körper in der Seele hervorgerufenen Begierden meinen [5]. Dasselbe Verhältnis wie zwischen Begierde und Körper herrscht auch zwischen Lust und Körper [6]: Der Körper liefert den Anlaß, den konkreten Inhalt, aber das Spezifische an der Begierde und an der Lust stammt nicht aus dem Körper, sondern aus der Seele.

Nicht getrennt von der **Seele** hat Platon die irrationalen Funktionen, wohl aber ihre Selbständigkeit gegenüber dem *φρονεῖν* ausgesprochen. Diese Emanzipierung vom Intellektualismus der Jugendzeit tritt am deutlichsten in dem Satz des Philebus (vgl. 20e—21e, 32b—35c) zutage, daß die Lust auch ohne die Vorstellung ihrer An-

1) Staat 583b. e—585a; Phileb. 35c.

2) Phaedo 83c: *τοῖς αὐτοῖς χαίρειν* (wie der Körper!)

3) *αἱ αὐτοῦ (τοῦ σώματος) ἐπιθυμίαι.*

4) **Räder** S. 214, 363 A. Phaedo 114c. d: *τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα.*

5) Vgl. die ähnliche Unterscheidung bei der Wahrnehmung: Theait. 184c *ᾧ* und *δι' οὗ* gegenüber Staat 352e, wo **mit** den Sinneswerkzeugen, u. Phaedo 79c, wo **durch** die Sinneswerkzeuge wahrgenommen wird. Räder S. 286.

6) Auch das Verhältnis zwischen Begierde und Lust (also Wollen u. Gefühl) setzt Platon im Philebus (35c. 36c) auseinander: Bei dem Bedürfnis sind Lust und Unlust zugleich anwesend. Der Mangel macht Unlust, aber die Vorstellung des Begehrten Lust. Vgl. Rittelmeyer a. a. O., S. 23 ff.

wesenheit auftreten könne und der Einsicht keine Lust zu folgen brauche.

Um aber in diesem Falle zu entscheiden, ob eine Lust gute oder schlechte Folgen habe, bedarf es der Sachkunde [1]. Hier bestimmen also die Folgen nachträglich den sittlichen Wert, während sonst die gute oder böse Absicht, die Gesinnung darüber entscheidet [2]; während das Gute gewöhnlich subjektiv bestimmt wird, scheint Platon hier einem objektiven Maßstab das Wort zu reden.

Weil also äußere Folgen beurteilt werden müssen, so wird das rationale Wissen von den Dingen zum entscheidenden Wertmesser für die Lust [3]. Wenn also auch die Lust nicht mehr ohne weiteres dem Wissen gleichgesetzt (wie Charm. 170--174), sondern die eigene Natur der Lust anerkannt wird, so empfängt die Lust wenigstens erst ihre Berechtigung durch ihre Verbindung mit dem Wissen. Die Kenntnis der Folgen ist die Vorbedingung für jede berechtigte, gute Lust, die um ihrer selbst willen angestrebt wird.

Auf dem Umweg über die Ethik kann also Platon am Rationalismus und Intellektualismus festhalten. Nicht aber vermag er den Intellekt als einzig berechtigte Seite der Seele hinzustellen. Der Intellekt mag wohl über ihren Wert, weil über ihre Folgen, entscheiden, aber er vermag die Entstehung des mit Lust verbundenen Wertgefühls nicht zu veranlassen: Das Gebiet der Lust ist ein autonomes in der Seele neben dem Intellekt.

Wir haben gesehen: Auf der einen Seite setzt die intellektualistische Tugendlehre das unbedingte Streben des Menschen nach Lust, in der Form des Glückes, voraus; auf der anderen Seite muß doch Platon eben das konsequente Streben nach Lust aufs entschiedenste ablehnen, die Sucht nach Genuß verpönen. So sieht er ja auch im Unrecht nichts anderes, als die Folge dieser Sucht [4]; denn die Herrschaft der Leidenschaft und der Lust hält den Menschen ab, nach dem Guten zu streben, das doch die einzig wahre Lust im Gefolge hat [5].

So trennt also Platon zwischen nötigen und unnötigen Lüsten, zwischen berechtigten und unberechtigten und überwindet an dieser

---

1) Gorg. 500a.

2) Ges. 728a. 730e. 864a. 941. Nicht die Größe des Diebstahls, sondern die schlechte Begierde des Diebes wird hier in Betracht gezogen.

3) Dabei übersieht Platon, daß die Folgen einer Handlung mit ihrer endlosen in die Zukunft weisenden Wirkung nie vollständig für ein endliches Subjekt voraus zu berechnen sind, daß also dieser Erfolgsmaßstab schon deshalb unbrauchbar ist.

4) Ges. 727c. 731d. 836e. 862b.

5) Ges. 661b. 662d. e. 904e.

Stelle den Naturalismus, der dem eudämonistischen Prinzip seiner Ethik zugrunde liegt. Was aber für unseren Zweck von Wert ist, ist die daraus sich ergebende Folgerung, daß Platon die Existenz der Lust, also des Gefühls, nicht nur immer wieder ausspricht, sondern auch auf ihre psychologische Wichtigkeit immer wieder hinweist und damit einer Alleinherrschaft des Intellektualismus in seiner praktischen Philosophie vorbeugt.

b. Das Ideenwissen affektional-voluntarisch begründet.

Hatte Platon während seiner intellektualistischen Tugendauffassung den irrationalen Bewußtseinsfunktionen nur auf dem Umweg über den Eudaimonismus gerecht zu werden vermocht, sie im übrigen aber vollkommen ablehnen müssen, so gewährt der Idealismus eine direkte und breite Anerkennung der Notwendigkeit der irrationalen Bewußtseinsfunktionen.

Lysis.

Anlaß dazu gab Platon die Beobachtung des Lysis [1]) von dem ständigen Vorhandensein der Begierden, ihrem Geknüpftsein an die menschliche Psyche: wenn auch das einzelne Übel schwindet, bleiben doch die Begierden; denn wir begehren und lieben das, was uns fehlt. Hier werden die Begierden, die irrationalen Bewußtseinsfunktionen deutlich in Zusammenhang gebracht mit der Unfertigkeit der menschlichen Natur, mit der Kluft, die immer besteht zwischen ihrer tatsächlichen Unvollkommenheit und der idealen Vollkommenheit der menschlichen Bestimmung, die von der Idee des absolut Guten involviert wird [2]). Das eben ist die Funktion, die Bestimmung, welche die Begierden zu erfüllen haben, diese Kluft zu überspannen. Die Begierden wollen sich in den Besitz des Guten setzen, — wie das zu machen sei, war ja immer für Platon die große Frage, auch noch in den Gesetzen 770 d, — sie wollen das ergreifen, was dem unvollkommenen Menschen von Natur gehört (*φύσει οἰκεῖον* Lys. 221 e), das ist aber die Vollkommenheit, das absolut Gute [3]).

1. Die bewußte Anerkennung der nicht intellektualen Bewußtseinsfunktionen.

Der *ἔρως*.

Mit der Frage der Lehrbarkeit der Tugend, die er intellektualistisch zu beantworten strebte, blieb Platon im konkreten Subjekt stecken; er

1) Lys. 221.

2) Lysis 219 c. d.

3) Platons Idealismus erscheint hier im eigentümlichen Gewande eines mys-

vermochte hier aber zu wenig das Empirisch-Naturalistische von dem Rationalen-Intellektualistischen zu trennen. So endete die ganze Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend mit dem Aufzeigen der unvereinbaren Antinomie zwischen ihrer natürlichen Bedingtheit und ihrem notwendigen Bezogensein auf den Intellekt, das Bewußtsein, zwischen ihrer tatsächlichen Irrationalität und ihrer grundsätzlichen Rationalität.

Das wurde anders, als Platon mit Kratylos [1]) die Ideenlehre klarer zu fixieren begann, als ihm an Hand der Allgemein- und der logischen Begriffe auch das eigentümliche, allgemeingiltige Wesen der ethischen und ästhetischen Ideen aufgegangen war. Während er vorher nicht wußte, was er mit den irrationalen Bewußtseinsfunktionen anfangen sollte, vermochte er sie jetzt positiv zu verwerten. Auf der einen Seite mußte er von seinem intellektualistischen Standpunkt aus sie vollkommen ablehnen, und doch nur um so mehr ihre dämonische Macht anerkennen; denn die Begierden sind es ja gerade, die den Intellekt am Erkennen des wahrhaft Guten hindern, ihn in Unwissenheit hüllen; auf der andern Seite strebte er auf dem Umweg über die Eudämonie, sie für seine intellektualistische Ethik einzufangen [2]). „Die Menschen, deren Dasein an sich weder gut noch schlecht ist, stehen dennoch in einem ursprünglichen Verwandtschaftsverhältnis zum Guten, wenn auch im Erdenleben das Bewußtsein davon verdunkelt ist“ [3]).

Daß das Gute Gegenstand des Willens sei, ist schon eine Erkenntnis des Charmides [4]), daß der Wille stets auf das Gute gerichtet sei, war im Gorgias [5]) behauptet worden. Aber dort stand immer der eudämonistische Gedanke im Hintergrund, daß der Wille das Gute wolle, weil es das Glück bedeute; hier will er es, weil es zu seiner naturnotwendigen Ergänzung, zu seiner Bestimmung und seinem Eigentum gehört. Und nicht nur der Wille richtet sich darauf, die ganze irrationale Seite des Bewußtseins, auch die Affekte: das absolut Gute ist das erste Geliebte (πρῶτον φίλον Lys. 219 c); es wird so bezeichnet, weil es der Urquell der Liebe der Menschen ist zu allen übrigen Dingen, die doch nur εἴδωλα (219 d) des ersten Geliebten sind. Während alle übrigen Dinge letzten Endes nicht um ihrer selbst willen geliebt

---

tischen Naturalismus und ist das Vorbild für die Romantiker, für die „objektive Vernunft“ Schellings, den „Geist-für-sich“ Hegels, für Fichtes „Normalvolk“, den „arkadischen Zustand“ Schillers. Vgl. S. 86 u. Windelband, Lehrb.[6], S. 508 ff.—516.

1) 389 b.

2) Protag. 351—7.

3) Räder S. 157.

4) Charm. 167 e.

5) Gorg. 468 c.

werden, wird das erste Geliebte um seiner selbst willen geliebt, ist also letzter Grund, absoluter Zweck aller Liebe, dasjenige, was bei jeder Liebe „gemeint“ ist.

Nicht nur zwischen dem Willen, sondern auch zwischen den Affekten und der Idee ist damit eine Beziehung hergestellt, die allerdings nicht weiter begründet werden kann als durch die dogmatische Behauptung, daß das Gute eben die dem Menschen ewig fehlende Vollkommenheit ist, nach der er sich sehnt [1]). Durch ihr natürliches Eingestelltsein auf das Ideal des Guten werden die Affekte als positiv wertvoll anerkannt. Die Affekte werden ethisch wertvoll als Motive, als dasjenige, was im Subjekt den Ideen entgegenkommt, und so erhalten sie eine eminente psychologisch-ethische Bedeutung, über die sich Platon in seinem Alterswerk [2]) nachdrücklich ausgesprochen hat.

Während in den Jugenddialogen der Hauptnachdruck des Ethischen auf das Bewußtwerden, das Wissen des Guten gelegt wurde, dem der Wille, da er ja seiner Natur nach auf das Gute gerichtet sei, ohne weiteres folge, während also dort das Wissen als notwendige Vorbedingung zum Wollen (und Vollbringen) des Guten galt, an manchen Stellen aber mit dem Wollen des Guten, mit der Tugend, ohne weiteres zusammenfiel, wird jetzt — und das ist ein großer Fortschritt in der Entwicklung Platons auf das Irrationale hin, — das Wissen eliminiert, indem den Begierden ohne weiteres die Richtung, das Streben auf das absolut Gute zugeschrieben wird.

Auch wo sich der bewußte Wille auf ein einzelnes Ding richtet, er begehrt es im Grunde nicht um seiner selbst, sondern um des ersten Geliebten willen. Das erste Geliebte erscheint als Grund jeglichen Begehrens; ohne das Gute gibt es also in der menschlichen *ψυχή* auch keine begehrenden Affekte, oder wenigstens keine Liebe [3]): So wird schon im Lysis eine enge mystich irrationale, dogmatisch feststehende Verwandtschaft — modern ausgedrückt; ein funktionales Verhältnis — hergestellt zwischen der (oder wenigstens einer) emotional-voluntarischen Seite der *ψυχή* und der obersten Idee des Guten.

Wir können aber in der Aufdeckung der philosophischen Beziehungen

---

1) Vgl. Einl. S. 20f.

2) Ges. 689b.

3) Die Umkehrung dieses Satzes: ohne die menschlichen Affekte gibt es keine Idee des Guten, keine Werte, erschien im 2. Teil der Einleitung vgl. oben S. 20f. Aber eine solche Fassung ist ganz modern gedacht und unplatonisch: denn Platon liegt es ferne, in seinen unmateriellen Ideen nur die hypostasierten Normen, die Werte zu sehen, die allem wertenden, wollenden Verhalten des Menschen, den irrationalen Bewußtseinsfunktionen zugrunde liegen. Vgl. S. 66, Anm. 2.

dieses neuen Begriffs des „vor-allem Werten“, der Idee des absolut Guten noch einen Schritt weiter kommen: Dieses wird nicht eigentlich definiert, aber näher beschrieben als das, um dessen willen alles, was den Menschen lieb und wert ist, geliebt wird, während es selbst um keines andern Dinges willen ihnen lieb ist. Das heißt aber nichts anders als: „Das vor allem Werte“, das absolut Gute ist niemals Mittel zu andern Dingen und Zwecken, sondern es ist das, was immer Selbstzweck ist und bleiben kann; es ist der Zweck schlechthin, absoluter Zweck. Damit ist das Gute zwar nicht inhaltlich, aber formal definiert [1]).

So steht bei Platon die Aufstellung des Guten als oberster Idee primär im engsten Zusammenhang mit seiner teleologischen Weltanschauung. Da aber dieser oberste absolute Zweck hier gleichzeitig als das „erste Geliebte“ oder — wie eben gezeigt — als alleiniger Gegenstand des Affekts der Liebe bezeichnet werden kann, so zeigt sich uns sekundär auch die sachliche, innerlich notwendige Verknüpfung der Anerkennung der menschlichen Affekte mit der teleologischen Weltanschauung (vgl. II. Teil der Einleitung oben). Die Bestimmung des absolut Guten als Selbstzweck zeigt ganz deutlich die unmittelbare Beziehung zum Willen, zu der emotionalen Seite der ψυχή und deutet darauf, daß Platon die eigentliche Natur beider wohl erkenne: denn der absolute Zweck, als den sich Platon das absolut Gute erweist, ist eben — psychologisch ausgedrückt — nichts anderes als der absolut gesetzte Wille [2]). Nicht das Wissen, wohl aber der Wille, der Trieb, der zum

1) Vgl. Windelband, Platon (in Falckenbergs Klassikern der Ph.), Stuttgart 1910 [5], S. 104 f.

2) Zur Ergänzung des oben S. 13 und 31 über den mit dem Finitismus eng verbundenen intellektualistischen, vor allem die materielle Erscheinungswelt, die Welt außer und um den Menschen berücksichtigenden Grundcharakter der hellenischen Philosophie Gesagten muß hier darauf hingewiesen werden, daß das voluntarische, infinitesimale Prinzip, was hier durch die Einführung des ἔρως bei Platon in Erscheinung tritt, durchaus nichts Ungriechisches ist, nur blieb es im Kulturleben der griechischen Blütezeit in der Unterströmung, um erst im Hellenismus immer mehr an die Oberfläche zu kommen. So aber wurde es von der früher nur die klassische Blütezeit berücksichtigenden Altertumswissenschaft erst in letzter Zeit auch als schon hier vorhanden und urhellenisch nachgewiesen: Jakob Burckhardts „Griechische Kulturgeschichte“, Erwin Rohdes „Psyche“ brachen hier die Bahn; ein Hauptverdienst des Altphilologen Nietzsche aber ist es, für diese beiden Seiten (Seelen) des Hellenentums in seiner Jugendabhandlung: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, zwei klare Termini eingeführt und ihre Berechtigung aufgewiesen zu haben: Das Apollinische und das Dionysische. In jüngster Zeit hat nun Wilamowitz gezeigt, wie diese beiden Seiten sich auf den Grundcharakter der griechischen Stämme verteilen: die erste

Handeln drängt, setzt sich Ziel und Zweck: die rein formale Zwecksetzung hat nichts mit der intellektualen Bewußtseinsfunktion zu tun; diese hat erst dann ihre Stelle, wenn es gilt, den formalen Zweck inhaltlich auszufüllen, bei der Feststellung der Mittel zu einem bestimmten Zweck. — So erscheint hier ein Bruch in den Anschauungen Platons: Wenn er intellektualistisch das Wissen als oberste Tugend hätte festhalten wollen, so durfte er das die voluntarische Bewußtseinsfunktion in den Vordergrund stellende Gute nicht als oberste Idee aufstellen, sondern die Wahrheit, den Wert der intellektualen Funktion, wie er es in der Apologie (29 e) ja tatsächlich tut. Oder wenn er doch das Gute als oberste Idee beansprucht, so entpuppt sich uns die damit involvierte teleologische Weltanschauung als letzten Endes unvereinbar mit dem Intellektualismus [1]). Diesem liegt die mechanisch kausale Weltanschauung viel näher; eben diese hat aber Platon schon im Phaedon (99 f) abgelehnt zugunsten der teleologischen. So erscheint deren Anerkennung als der letzte und tiefste Grund für die immer stärker bei Platon zutage tretende Beachtuug der irrationalen Bewußtseinsfunktionen und die Abkehr von dem von der Theorie auf die Bewertung übertragenen Dualismus zwischen unmittelbar und mittelbar im Bewußtsein vorfindbaren Inhalten zwischen höherer, wertvoller, und niederer, wertloser Welt; dieser aus der rationalen, theoretischen Einstellung entstehende Dualismus erweist sich als unvereinbar mit dem monistischen Prinzip des Guten, das der teleologischen Anschauung zugrunde liegt.

Symposion und Phaedros.

Genauer und eingehender wird die neue Erkenntnis des Lysis von der engen Verwandtschaft des Guten und des menschlichen Affekts im Symposion dargelegt und zwar besonders in der letzten Rede, die dadurch eine größere Bedeutung erhält, daß sie Platon seinem Lehrer Sokrates in den Mund legt.

---

entspricht dem Wesen der festländischen Griechen, besonders der Dorer, und hat auch die jonischen Attiker für sich gewonnen, während die übrigen Jonier auf den Inseln und in Kleinasien die zweite, „dionisisch"-individualistische Seite vertreten (Griech. Literatur des Altert.) Kult. d. Gegw. I, 8 [3], S. 304 ff: „Dies nationale Hellenentum ist niemals eine Einheit gewesen, es sei denn in einer unvorstellbaren Urzeit . . . Es ist sehr charakteristisch, daß die östlichen Nachbarn der Griechen sie alle Jonier nennen, die westlichen aber Griechen; das sind wirklich verschiedene Rassen; für die Literatur fallen die „Griechen" so ziemlich fort oder sie bergen sich vielmehr in dem, was die attischen Jonier von den asiatischen unterscheidet . . . So erkennen wir in der griechischen Literatur nicht eine, sondern zwei Seelen, die attische und die jonische.

1) Über den Ausdruck „Wissen" soll beim Symp. eingehender gehandelt werden. S. 68 ff.

Was uns schon im Gorgias [1]), wo Wissen und Wollen in eins gesetzt wurde, auffiel, was wir schon im Lysis bemerkten, finden wir auch hier: einen Optimismus in der Wertung des Affekts der Liebe: denn die Menschen trachten nur nach dem Guten [2]). Sokrates-Diotima unterscheidet deshalb nicht mehr zwischen himmlischer (*οὐράνιος*) d. h. wertvoller und gemeiner (*πάνδημος*) d. h. wertloser Liebe, wie Pausanias, der zweite Redner (Symp. 181 b c): nur *ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν Ἔρως* ist bei Pausanias anerkennenswert, und er unterscheidet zwischen löblichem und häßlichem Affekt (183 d. e.) und wie Platon es selbst im Phaedon bis zur Übertreibung getan hatte: diesen Gegensatz überfliegt hier die begeisterte Diotima; jeder Affekt ist auf das Gute gerichtet [3]): „von der idealen Höhe betrachtet, erhält auch die Sinnlichkeit ihr relatives Recht“ [4]). Denn an den sinnlich naheliegenden Objekten entzündet sich der Affekt, der seiner Natur nach auf die absolute, immaterielle Idee gerichtet ist, diese aber ohne Vermittlung der Sinnlichkeit nicht zu „erkennen“ vermöchte [5]). Die Ideen kommen aus Anlaß der sinnlichen Wahrnehmung ins Bewußtsein der Seele, die durch sie an die Ideen erinnert wird. So erscheinen die sinnlichen Dinge als die unterste Stufe der Leiter (*ἐπαναβασμοῖς*), welche die Seele zum Emporsteigen zur Idee benutzen muß.

Damit ist nun zweierlei als positiv, — wenn auch nur als mittelbar — wertvoll anerkannt:

1. die irrationalen Funktionen der Seele des empirischen Subjekts, denen der im Subjekt selbst stehen bleibende eudämonistische Intellektualismus des Sokrates der ersten Dialoge nicht gerecht zu werden vermochte; die Bedeutung des *ἔρως*.

2. die sinnliche Welt, die nun eine für das empirische Subjekt, das eine Beziehung zur immateriellen herstellen will, notwendige Bedeutung als „unterste Stufe“, d. h. als „Anhebungs“punkt erhält.

Platon hat einsehen gelernt, was die späteren Rationalisten, besonders die Stoiker, wieder vergaßen und erst die Neuplatoniker und das Christentum wieder zur Geltung brachten: daß es unmöglich ist, die auf sinnliche Gegenstände gerichteten Affekte [6]), den *ἔρως*, zu

---

1) Gorg. 468 c.

2) Symp. 205 e, vgl. Natorp, Pl. Id.l. S. 26: „Das Gesetz des Guten ist das Gesetz des praktischen Bewußtseins, mithin Selbsterkenntnis eins mit der Erkenntnis des Guten.“ Vgl. Lysis 221 e das *φύσει οἰκεῖον*. Symp. 210 a ff.

3) Nicht nur sittlich neutral.

4) Räder S. 165.

5) Symp 210 a—e.

6) Vgl. H. Weinel, „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ [2], Tübingen 1913, S. 109.

unterdrücken, ihn zu rationalisieren: „Die Begierden bleiben, auch wenn das Übel, das die Begierden nach dem Heilmittel hervorgerufen hat, verschwunden ist“ [1]). So sieht er also die Aufgabe darin, die Affekte in den Dienst der Ideen zu stellen. Das ist aber nur dann möglich, wenn es eine Entwicklung von den niedrigeren zu den höheren Affekten gibt, wenn ihre Kultur, ihre Erziehung möglich ist. So involviert die teleologische Weltanschauung auch in Ansehung des empirischen Subjekts das Postulat der geistigen Entwicklung, der Kultur [2]): Wie im Lysis 218 a das Streben nach dem Guten für die Aufgabe des Philosophen erklärt worden war, so wird jetzt Eros als Philosoph bezeichnet, weil er nach dem Schönen strebt (Symp. 204 b). Wie aber dort der Philosoph, der nach dem Guten strebt, die Mitte hält zwischen dem Weisen und Toren, sich also in geistiger Entwicklung befindet, so nimmt hier (203 e) Eros die Mitte ein zwischen der *σοφία* und der *ἀμαθία*. Dieses gleichartige Verhältnis bietet auch Platon die Handhabe, das Streben nach dem Schönen mit dem im Lysis abgehandelten Streben nach dem Guten gleichzusetzen (Symp. 201 c, 205 e). —

Im Lysis war Platon die enge Verbindung aufgegangen, die zwischen der Idee des Guten und der emotionalen Seite der menschlichen *ψυχή* besteht, und er hatte sich dort genötigt gesehen, den Affekt wenigstens der Liebe einer eingehenden Beachtung zu unterziehen. — Im Symposion hatte er sich noch eingehender mit diesem Problem befaßt und nicht nur die Notwendigkeit des *ἔρως* im Hinblick der Realisation des Schönen und des Guten, das er hier dem Schönen gleichsetzt, gewürdigt.

Gerade vom Symposion aus verlohnt sich auch ein Blick auf den von Platon so häufig gebrauchten Ausdruck „Wissen“ zu tun: Schon oben haben wir darauf hingewiesen, das er unvereinbar ist mit der neuen Bedeutung, welche die irrationalen Bewußtseinsfunktionen gewinnen, und der teleologischen Anschauung, welche die Hervorkehrung der Idee des Guten mit sich bringt. Im Lysis hat das Hängen an den alten Termini die Folge, daß anstatt daß die Ethik rationalisiert, eher die Philosophie ethisiert wird. Denn er definiert dort [3]) die Philosophie als das Streben nach dem eben klar als obersten Zweck aufgestellten Guten (nicht dem Wahren, wie man erwartet); dementsprechend versteht er unter *σοφία* nicht den Besitz des Wahren, sondern den des Guten.

---

1) Lysis 221.
2) Vgl. Einleitung S. 26.
3) Lysis 218 a.

Im Übereifer der neuen Erkenntnis vom Werte des Guten und den ihm entsprechenden irrationalen psychischen Funktionen, verkennt Platon, daß das Gute oberster Wert sein kann nicht für die Theorie und die Philosophie, sondern nur für das praktische Leben. Weil die Philosophie das Gute als obersten Wert für das praktische Verhalten für die irrationalen Bewußtseinsfunktionen aufzeigt, meint Platon, für den Theorie und Praxis, Denken und Leben, Wissen und Wollen, immer noch zusammenfallen, es müßte auch die Philosophie Streben nach dem Guten sein. Aber er verfälschte damit, wenn er wirklich diesen Standpunkt konsequent durchführte, das innerste Wesen der Philosophie, welches eben Theorie ist und bleibt, es also direkt nur mit dem Wahren zu tun hat, erst mittelbar auch mit dem Guten, insofern ein Teil von ihr Theorie des Guten, Ethik, ist, aber immer Theorie des Guten, nicht Praxis. Platon verwechselt den Philosophen mit dem nach Vervollkommnung strebenden Menschen. Eben weil ihm mit der teleologischen Weltanschauung der Wert der Praxis aufgegangen ist, möchte er Philosophie selbst zur Praxis machen; denn er sieht ein, solange sie nur Theorie bleibt, hat sie keinen ethischen Wert; er läßt nur den praktischen Wert der *σοφία* gelten — also nicht das eigentlich theoretisch Rationale, sondern das praktisch Irrationale —, sofern man durch sie Nutzen stiften und gut (brauchbar) werden kann [1]. So macht er nun aus dem theoretischen Philosophen den begehrenden, emotionalen handelnden Menschen.

Daß Wissen (*σοφία*) den Besitz des Guten ohne weiteres nach sich ziehe, war ja auch in den sokratischen Dialogen allgemeine Anschauung. Aber hier ist das Neue, daß Platon diese *σοφία*, dieses Wissen, diesen Besitz des Guten als dem Menschen verwehrt aufzeigt [2]) und sich mit dem Streben nach dem Wissen, nach dem Guten auch für den Philosophen bemüht. So gelangt er aber unvermerkt zur Eliminierung des rationalistischen Begriffs „Wissen“. Der Philosoph weiß ja jetzt auch nicht mehr das Gute, er erstrebt es, ohne es zu besitzen, d. h. eben ohne es zu wissen. Er liebt das Gute [3]).

Das Wichtigste ist aber die Feststellung, daß Platon hier trotzdem er erkannt hat, daß die irrationale Seelenfunktion des Begehrens die

---

1) Lysis 210 c. d.

2) Ebenso spricht er im Phileb 22c es ausdrücklich aus, daß wohl die göttliche, nicht aber die menschliche Vernunft das Gute sei; er erkennt damit ihre Unzulänglichkeit gegenüber der Idee des Guten an, d. h. aber nichts anderes als: er postuliert die Irrationalität (Metarationalität) des Guten gegenüber der Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft. Siehe Einleitung S. 21 ff.

3) Vgl. auch Staat 505 d.

Verbindung der *ψυχή* mit der Idee herstellt, doch immer wieder dieses seelische Verhalten, diese irrationale Funktion mit intellektualistischen Ausdrücken, wie *σοφία*, *φιλοσοφία*, Wissen etc. bezeichnet.

Dasselbe Bestreben tritt uns nun auch im Symposion entgegen: Hier geht die Liebe, das Streben nach dem Schönen, von einem schönen Körper aus, steigt von da zum Begriff (!) der Schönheit, die allen schönen Körpern gemeinsam ist, von da zur Liebe gegen schöne Seelen, Einrichtungen, Gesetze; über die Liebe zu den Wissenschaften (*ἐπιστῆμαι*) gelangt sie schließlich zur Einsicht (!) in jenes einzige Wissen, das sich auf das Schöne an sich bezieht [1]. Der Intellektualismus bricht hier trotz der irrationalen Funktion immer wieder durch; es ist eben ein rationaler theoretischer *ἔρως*, dem sich der Begriff der Schönheit enthüllen kann, der als vorletzten Gegenstand sich auf die Wissenschaften [2] (nicht etwa, was näher läge, gegen die Künste) richtet, und dem schließlich als Erfolg seines Strebens, die Anschauung des Schönen winkt [3]. Diese Anschauung vermag sich aber Platon nicht anders zu denken, denn als die Einsicht, als ein Wissen von der Idee des Schönen. So biegt Platon die emotionale Methode immer wieder und besonders an ihrem Ende rational um. Aber doch spricht hier Platon unwillkürlich, wenn er das „Wissen des Schönen" meint, vom Anschauen der Idee des Schönen [4]. Daraus wird klar, daß er unter *ἐπιγνῶσις* hier und wohl auch früher, wo er es auf die Ideen gerichtet sein läßt, nicht das diskursive Erkennen [5] im Auge haben kann, das wir im engern Sinn als rational bezeichnen, — denn es ist die Funktion des Intellekts des diskursiven Verstandes, — sondern das intuitive Erkennen, das Erfassen der Werte [6], das unmittelbare ins Bewußtsein heben, das „dialektische Wissen", auf das der

---

1) Symp. 210d *ἕως ἂν . . . κατίδῃ τινα ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε.*

2) Wenn sich der *ἔρως* hier auf die Wissenschaften richtet, so ist das nicht so zu verstehen, daß er auch Erkenntnis-Mittel, methodisches Mittel der Wissenschaft sei, das ist nur der *λόγος*. Erkenntnis vermag er nicht von den Wissenschaften zu vermitteln, sondern von der Idee des Guten und Schönen.

3) Symp. 210e: *πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν.*

4) *κατίδῃ* Symp. 210d. 211e. *κατόψεται* 210e. 211b; *θεαμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν* 211d. 212a. vgl. Staat 582c.

5) 221a: *οὐδέ τις ἐπιστήμη.* auch Phaedo 73d: *ἐπιστήμη ἀνθρώπου καὶ λύρας* (gen. objectivus) Meno 86a.

6) 211b: *ἅπτοιτο τοῦ τέλους.* — Der *ἔρως* vermag also wohl zu einem Wissen zu gelangen, aber zu keinem Einzelwissen, sondern nur zu dem Wissen der Begründung der Idee als des absoluten Wertes. Platon ist, weil er dem *ἔρως* intellektuale Erkenntnis zuschreibt, kein Mystiker.

Geist durch Zwiesprache mit sich selbst gerät. Aber eben den Unterschied zwischen dem affektionalen intuitiven Erleben und dem intellektuellen, analytischen „Begründen", auf den wir oben S. 21 ff., 32 hingewiesen haben, macht Platon nicht; das zeigt ganz deutlich die eben erwähnte Vertauschung der Ausdrücke: „Anschauen" und „Wissen der Ideen" [1]).

Insofern aber als der Intellekt und der Wille (nicht aber das Gefühl der neuplatonischen Mystiker) eine Umwelt als Objekt ihrer Funktion braucht, steht der hellenische Intellektualismus und „Physismus" in tiefem Zusammenhang. Und so erklärt es sich auch, daß umgekehrt die im Symposion nicht aufgegebene althellenische „physistische", metaphysische Grundeinstellung einen leichten Übergang vom intuitiven Anschauen zum begründeten Wissen der Idee findet, also das praktische Erfassen der Idee in der konkreten Kulturarbeit nicht vom theoretischen Begründen in der Philosophie unterscheidet (vgl. S. 64) [2]).

---

1) F. Rittelmeyer weist in seiner geistreichen, tiefgrabenden Abhandlung („Die Liebe bei Plato und Paulus" in Stählins „Archiv für Religionspsychologie", Tübingen 1914, I, S. 28—31) darauf hin, daß es in seinen letzten metaphysischen Voraussetzungen begründet liegt, wenn der dem vor allem das Auge und die plastische Kunst übenden Volke der Hellenen angehörende Platon die Liebe durch das Anschauen der Schönheit der Sinnenwelt entzündet werden läßt; wir haben ja (oben S. 13 Anm.) darauf hingewiesen, daß aus demselben Grunde auch der Finitismus in die Philosophie dem sich vor allem immer der Grenzen weisenden Anschauung hingebenden Volke angemessener schien als der Infinitismus. Während also „Paulus das Höchste (die Liebe) in einer Kraft sieht, die in uns wirksam ist, sieht es Plato in einer Tatsache, die in der Welt um uns her sich zu erkennen gibt (dadurch, daß die Schönheit der Welt um uns die Liebe in uns entzündet). So sieht Rittelmeyer bei Platon mit Recht „eine ideale Verkörperung" der religiösen Vorstellung, die sozusagen die äußere Offenbarung des Göttlichen in der Umwelt aufnimmt, die durch die Sinnenwelt hindurch auf das darin zum Ausdruck Kommende blickt" im Gegensatz zu der paulinischen und allgemein spätantiken, neuplatonisch-christlichen, die der inneren Offenbarung des Göttlichen in der Seele lauscht und von da aus den Sinn des Daseins zu enträtseln sucht." Eben dieser Vergleich mit der spätantiken Anschauungsweise lehrt aber noch ein anderes: Wohl erkennt Platon das Eigenrecht und die hohe Bedeutung der emotionalen Bewußtseinsfunktionen an, er emanzipiert sie vom Intellektualismus, aber nicht vom althellenischen „Materialismus" in des Wortes weitester Bedeutung, daß es das Ausgehen von der sinnlichen Materie (nicht von der Innenwelt) besagt, wofür wir den Terminus „Physismus" verwenden wollen; er verabsolutiert sie deshalb auch noch nicht zu metaphysischen Mächten; das tut beides erst der Neuplatonismus und Paulus: Platon läßt die Liebe psychologisch in ihrer Entstehung abhängig bleiben von der sinnlichen Umwelt. Die Schönheit der Materie ist also zeitlich und metaphysisch das Prius. Er erkennt der Liebe keine metaphysische Urwirklichkeit zu, wie der Schönheit der Erscheinungswelt.

2) Und doch eröffnet Platon selbst, den S. 60, Anm. 2 erwähnten „dionysischen Trieben des Hellenentums nachgebend (das übersieht Rittelmeyer S. 30),

Platon bezeichnet das singuläre Wesen dieser ἐπιστήμη hier zum Unterschied von den übrigen ἐπιστῆμαι durch den Zusatz μία. Aber obwohl er die vollkommen verschiedene logische Struktur beider Erkenntnisarten erkannt hat, braucht er für beide immer noch denselben Terminus: ἐπιστήμη oder γνῶσις und erschwert so sein Verständnis: 208a und 210c bezeichnet er damit das diskursive Erkennen, das seinen Inhalt immer durch die Sinne überliefert bekommt [1]), wofür er im Meno (ebenso Tim. 37a—c) den Terminus δόξα ἀληθής (ὀρθή) [2]) gebraucht, während er 210d darunter eben das intuitive Anschauen der Idee ver-

---

die in ihrer historischen Folge zum Neuplatonismus führende Bahn: In den Gesetzen 966d.e finden wir den „unhellenischen" (nicht von der attischen, sondern nur von der jonischen Seele [vgl. S. 60, Anm. 2] aus verständlichen) Satz, dem ausdrücklich eine grundlegende Bedeutung beigemessen wird: daß die Seele vor dem Körper entstanden sei und somit die ψυχή älter und daher ehrwürdiger, wertvoller als die φύσις sei (vgl. S. 85) und so geht auch durch den ganzen Phaedon (vgl. S. 96, Anm 2) ein scharfer metaphysischer und axiologischer Dualismus zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen, von dessen letzterer empirischer Bedingtheit hier vollkommen abgesehen und das fast ganz der immateriellen Welt zugerechnet wird. Daher ist also nur mit großen Einschränkungen der Satz in Windelbands Lehrbuch [6] (S. 96, § 11, 1) richtig: „Die einzelnen psychischen Funktionen gehören für die platonische Auffassung gerade so zur Welt des Werdens wie die des Leibes und der übrigen Körper . . . Die Identifikation von Geist und Unkörperlichkeit, die Scheidung der Welt in Geist und Körper ist unplatonisch (!)". Aber hier für das Symposion trifft diese Auffassung zu: Die ideale Welt ist hier nicht die seelische oder geistige, sondern die Welt der immateriellen Gestalten, als der Gestalten, der Formen, der Vorbilder für alles konkrete Gestaltete; und zwar versteht Platon unter diesem konkret Gestalteten nicht, oder nie zuerst, die konkrete Seele, die ψυχή, sondern die konkrete φύσις, die Sinnenwelt, in welcher die Schönheit erscheint. So ist es im Grunde eine trinistische, also pluralistische, nicht dualistische Metaphysik, die dem Symposion zugrunde liegt: die immateriale und die Sinnenwelt und zwischen den beiden und an beiden teilhabend die Seele mit dem ἔρως, dessen Wesen ja das des Mittlers ist, sodaß also die Seele als ein drittes gesetzt werden muß. Von diesem weiten Standpunkt Platons aus erscheint der Neuplatonismus und aller spiritualer Monismus der Späteren (vgl. Windelband, Lehrbuch [6], § 19, bes. 4, S. 194) als eine einseitige Vergröberung der platonischen Gedanken, als ein Abfall von der Höhe der Idee des Immateriellen, als ein Rückfall in eine Metaphysik, die eine empirische Substanz, nämlich das Seelische einseitig zum Weltgrund hypostasiert, also als spiritueller Substantialismus, der deshalb, weil er die Kategorie der Inhärenz nicht vom äußeren, sondern vom inneren Sinn zur Hypostase entnimmt, doch mit seinem Gegenstück, dem Materialismus i. e. S. auf einer Stufe steht: er ist eben verfeinerter, „spiritueller Materialismus".

1) Natorp S. 41 drückt es kantisch, aber unplatonisch so aus: „Die Erkenntnis, in der die Tugend besteht, muß Erkenntnis a priori sein, d. h. sie muß im Selbstbewußtsein wurzeln" Vgl. S. 174.

2) Staat 428b—29a versteht er unter ἐπιστήμη φυλακτική das Verständnis für das Geschäft der Wächter.

steht. — Ebenso hebt er im Phaedrus [1]) das einzigartige Wesen der intuitiven Ideenerkenntnis hervor und spricht deutlich die ständige Unabgeschlossenheit, die fortwährende Entwicklungsbedürftigkeit des diskursiven Denkens in der φυχή aus, gerade im Gegensatz zum intuitiven. Beide Erkenntnisarten werden aber auch hier als ἐπιστήμη bezeichnet, während er Symp. (211 c) für die intuitive Erkenntnis das Wort μάθημα, im Gegensatz zu den μαθήματα, gebraucht.

Wie aus Symp. 207 cf hervorgeht, erkennt aber Platon nicht nur einen Unterschied zwischen diskursivem und intuitivem Erkennen im Hinblick auf die psychischen Funktionen des Wissens und Vorstellens, sondern unterscheidet beide ihrerseits wieder von der transsubjektiven Wissenschaft schlechthin: Während die ersten immer ein konkretes Bewußtsein brauchen, in welchem sie zu einer bestimmten Zeit auftauchen (ἐπιστῆμαι ... αἳ μὲν γίγνονται) und nach einiger Zeit wieder verschwinden (αἳ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν [!]), kann die Idee Wissenschaft nicht ihrem vollen Inhalte nach ins Bewußtsein eines empirischen Subjekts eingehen, ihre psychische Funktion wäre das Bewußtsein = überhaupt Kants (siehe oben die Einleitung S. 22 f.) [2]).

Damit aber überwindet Platon den einseitigen Rationalismus, der eben diesen Unterschied zwischen diskursivem und intuitivem, endlichem und absolutem abgeschlossenen Wissen nicht macht, weil er dem oben [3]) erwähnten transzendentalen Schein verfällt. —

Die Erkenntnis, die der Eros am Schluß seiner Stufenleiter vom Schönen und Guten zu vermitteln berufen ist, ist ja nur eine rein formale, die Erfassung der Ideen, der Werte. Daraus geht aber hervor, daß hier Platon ahnt, was erst Kant und Fichte zum vollen Ausdruck gebracht haben, daß die Idee Erkenntnis, Wahrheit, Wissenschaft, wie die Idee des Guten und Schönen immer nur hinsichtlich ihres rein formalen Wertes, aber nicht ihrem unendlichen Inhalte nach Gegenstand des endlichen Menschen-Bewußtseins, ihrem Inhalt nach aber notwendig immer nur Gegenstand des menschlichen Bestrebens, des ἔρως, der idealen Anschauung, sein kann, aber nicht der Erkenntnis.

Platon versteht somit dreierlei unter ἐπιστήμη:

1. Das Wissen von den einzelnen Dingen der Sinnenwelt, wofür er im Menon u. a. den terminus δόξα ὀρθή gebraucht. Das diskursive

---

1) Weil die δόξα die Sinnenwelt zum Inhalt hat, so soll im 3. Kapitel über ihren irrationalen Gehalt gehandelt werden. Vgl. S. 91 u. 99 ff.

2) Phaedr. 247 d: καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα- ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ, ὅ ἐστιν ὂν ὄντως, ἐπιστήμην οὖσαν.

3) Vgl. auch Einleitung S. 23, Anm. 3 u. S. 7.

(theoretische) Erkennen und das praktisch-nützliche, aber unbegründete Wissen.

2. Die intuitive Erfassung der Ideen [1]). Beide haben das gemeinsam, daß sie einer menschlichen ψυχή immanent sind, sie brauchen die Funktion eines aktuellen, individuellen Bewußtseins, aber sie sind gänzlich verschieden hinsichtlich ihrer Gegenstände, hinsichtlich ihrer Methode und hinsichtlich der Bewußtseinsfunktion, die sie voraussetzen: Ist für das intuitive „Erkennen“ die Idee überhaupt Gegenstand, so ist für das diskursive die Idee „Wissenschaft“ Gesetz, Methode, Rechtfertigung.

3. Das Wissen als theoretisches Gebiet überhaupt, die Idee Wissenschaft (Phaedr. 246 ff.).

Handelt es sich bei den beiden ersten um menschliche Tätigkeiten und Zuständlichkeiten, die nur eine bestimmte Zeit dauern (Symp. 208 a), um Äußerungsformen der menschlichen ψυχή, so beim letzten um die transsubjektive Idee „Wissenschaft“.

Bei Platon gehen nun diese drei Bedeutungen des einen Terminus ungeschieden nebeneinander her und tragen so oft zu einer Verwicklung der Probleme bei. Er vermochte sie vor allem deshalb nicht scharf zu trennen, weil er ihre psychologische Fundierung bis jetzt nicht rein durchschaut hatte. Im Grunde gilt ihm eben alles Bewußtwerden als Wissen, ganz gleichgültig, ob ein konkreter Gegenstand, ein Begriff, eine Vorstellung, ein idealer Wert ins Bewußtsein tritt: darum scheint es, als sei die rationale Tätigkeit die einzige Funktion der Seele, der gegenüber die voluntarischen und affektionalen Äußerungsweisen nur untergeordnet erscheinen; sind sie aber nicht zu umgehen — und die Aufstellung und Herausarbeitung der Ideenlehre ließ, wie wir oben sahen, ihre Notwendigkeit und Bedeutung immer mehr hervortreten —, so müssen bei ihm ihre Funktionen dasselbe Resultat leisten, wie der Intellekt, nämlich Wissen, Erkenntnis, und es wird Platon nun schwer, diese beiden Erkenntnisarten hinsichtlich ihres Gegenstandes und Wertes auseinanderzuhalten [2]).

2. Das Problem der Fehlhandlungen.
(Die Lehre von der Dreiteilung der Seele.)

Das Wissen, die Bewußtwerdung sah Platon als einzige Funktion des Bewußtseins an, weil dieses Bewußtsein, die Seele, ihm selbst als

---

1) Vgl. S. 61.

2) Insbesondere trug es bei den Neuplatonikern, den Mystikern zur gänzlichen Verwirrung der Begriffe bei, daß man vergaß, daß der ἔρως nur Ideen-„Erkenntnis“, im Sinne der Erfassung des Wertes durch ein aktuelles Bewußtsein leisten könne, nicht aber diskursive, d. h. den Intellekt in seiner spezifischen Funktion nie ersetzen könne. Vgl. L. Ziegler, Rationalismus u. Eros.

eine Einheit galt (vgl. Phaedon). Wollte er nun etwa, um diese Einheit nicht preiszugeben, statt der intellektualen ausschließlich die voluntarische Funktion dem Bewußtsein beilegen, — und das Symposion wie der Lysias setzt dazu an, — so hätte er auf die intellektuale, also im strengen Sinn rationale Erkenntnis verzichten müssen, so wie es später die Mystiker taten, und er war dann zu der weiteren Folgerung gezwungen, die menschlichen Triebe einseitig nur optimistisch zu beurteilen [1]), während doch sowohl die Idee des Guten wie des Bösen voluntarische Funktionen verlangen. „Die Menschen trachten nur nach dem Guten“ [2]). Dieser Satz ist die notwendige Voraussetzung für den Versuch, nur mit Hilfe der emotionalen Funktionen die Ideen zu realisieren, wie ihn das Symposion darstellt.

Phaedon.

Nun konnte es dem der Wirklichkeit trotz aller Spekulation doch immer wieder zugewandten Blick Platons nicht lange entgehen, daß diese Voraussetzung nicht zutrifft. Daß die Menschen, so wie sie nun einmal sind, alles andere eher lieben, als die Ideen, das hatte ja gerade er immer beobachten müssen und es im Phaedon [3]) ausgesprochen, daß es viele Menschen gibt, die statt der Weisheit etwas Körperliches, das Geld oder die Ehre lieben, ja dort hatte er sogar in schöner, für seinen Idealismus bezeichnenden Weise den Wert des Gegenstandes des menschlichen Begehrens zum Maßstab für die Beurteilung des inneren Wertes des Menschen gemacht: „es bedeutet nichts, was man ist, sondern was man liebt“ [4]).

Aber das ist im Phaedon, der bei seiner Identifikation des theoretischen Gegensatzes Leib — Seele mit demjenigen von Unwert und Wert (Idee) eine negative und positive Wertung des Konkreten leicht machte, die Seele für wertvoll, den Körper für wertlos erklärt, und deshalb auch die Begierde, wenn sie sich auf ihn richtet, für wertwidrig. Während hier also eine tiefe Kluft besteht zwischen der Begierde des *φιλοσώματος*, die sich auf das Körperliche richtet, und dem Streben des *φιλόσοφος*, das die immaterielle Welt, die *σοφία* zum Ziel hat, vertritt Platon im Lysias und besonders im Symposion die Auffassung, daß die psychische Funktion der Begierde, das *φιλεῖν*, der *ἔρως*, auch bei den auseinanderliegenden Zielpunkten die nämliche ist. Diese einheitliche Grundstruktur der irrationalen Funktion und seine

1) Lysis 221 e.
2) Symp. 205 e. 207 a
3) Phaedo 68 c. 82 c.
4) Räder S. 179.

aus seinem teleologischen Standpunkt entspringende Neigung, diesen scharfen Dualismus irgendwie zu überbrücken, bestimmten ihn daher, die scharfen Wertgegensätze, die auch hier bestehen — 211 e wird alles Sinnliche als sterblicher, vergänglicher Tand bezeichnet —, zugunsten der Entwicklung, der Stufenfolge, zurücktreten zu lassen, und so trug wohl Platon der aus der Wirklichkeit entnommenen Beobachtung, daß die meisten Menschen als das erste das Sinnliche lieben, dadurch Rechnung, daß er erklärte, das sei eben das Ziel der irrationalen Seelenfunktion, zuerst das nächstliegende zu lieben, aber er betonte zugleich (207 a), dabei bleibe sie nicht stehen oder dürfe sie wenigstens für einen Philosophen nicht stehen bleiben, sie hebe dabei nur an, um sich auf immer wertvollere Ziele zu richten [1]).

Der Staat.

Aber mit dieser grundsätzlichen Forderung war kein Grund dafür gegeben, warum tatsächlich so viele Menschen eben im Anfangsstadium ihrer Liebe stecken bleiben und sich nicht zu den höheren Zielen zu erheben vermögen. So verstand sich Platon im Staat dazu, jene Voraussetzung, daß der Trieb an sich gut sei, fallen zu lassen und die irrationale Bewußtseins-Seite wieder zu teilen, also zum Dualismus des Phaedon zurückzukehren [2]). Aber die Erkenntnis des Symposion, daß der Idee im empirischen Subjekt ein Streben entgegenkommen müsse, gab er nicht wieder verloren. So unterscheidet er also eine wertvolle, auf das Ideale und eine wertwidrige, auf das Gemeine gerichtete irrationale Funktion den θυμός und die ἐπιθυμία, und kommt so zu einer Dreiteilung der Seele; sie besteht aus dem rationalen Teil, dem λόγος, und den beiden irrationalen [3]).

Mit dieser Unterscheidung vermochte Platon zwar eine Erklärung dafür zu geben, warum sich bei so vielen Menschen die Triebe auf Niedriges, Gemeines richten, warum ihnen die geistigen höheren Interessen abgehen. Bei ihnen herrscht eben der dritte Seelenteil; die Tatsache der moralischen Ungleichheit der Menschen unter sich wie des Willens-

1) Auf die Chronologie der Abfassung des Symposion kann daraus aber nicht endgiltig geschlossen werden. Während wir hier das Symposion als fortgeschrittener und daher als später abgefaßt als den Platon anzusehen neigen, rückt die S. 65, Anm. 1 gemachte Bemerkung ihn mehr zu den Gesetzen.

2) Wenn nicht auch aus diesem Grunde der Phaedon hinter das Symposion einzuordnen ist. Aber der Voluntarismus der ἔρως-lehre spricht dagegen.

3) Staat 434 e ff. 436 b ff; Phdr. 246 a ff. „Die Liebe übt auf die Teile der Seele eine verschiedene Wirkung aus. Das schlechte Pferd strebt nur nach dem sinnlichen Genuß, wird aber von dem Wagenlenker, der von dem guten Pferde unterstützt wird, zurückgehalten.“ Räder S. 259.

konfliktes im einzelnen Individuum findet ihre Erklärung, welche die frühere intellektuale Grundanschauung, daß der Wille des Menschen notwendig dem Guten folge, nicht zu leisten vermochte. Solange der Wille, der Trieb, auch wenn seine spezifische Funktion neben dem Intellektualen anerkannt wird, nur das mechanisch will, was das Wissen als gut erkennt, ist die moralische Ungleichheit der Menschen nicht eine selbstständige, sondern eine intellektuale, ein Unvermögen, das wirklich Gute zu erkennen [1]). — Nun aber entzieht die Selbständigkeit des dritten Teiles, seine Emanzipierung von der Führung des Intellekts der intellektualistischen Psychologie und ihrer Voraussetzung, dem Eudämonismus des Sokrates, die wichtigste Unterlage: Es gibt in der Seele einen Teil, der sich dem das wahrhaft Gute erkennenden und wollenden Teil, dem die wahre Lust wollenden Teil widersetzt [2]). Nun fällt der rationalen Seite zwar immer noch eine wichtige Aufgabe zu: mit Hilfe des Mutes und im Verein mit demselben den begehrenden Teil zu beherrschen (Phaedros 253 d, e, Staat 441 e, f); aber die Erkenntnis des Symposion ist festgehalten: der Intellekt allein vermag mit dem Guten nichts anzufangen; die menschliche Vernunft ist nicht das Gute [3]); sie braucht notwendig den Willen, um mit dem Guten in Verbindung treten zu können, der böse Affekt kann nicht durch das Wissen allein überwunden werden, sondern nur mit Hilfe des guten Affekts, des *θυμός*. Ja die menschliche Vernunft selbst darf nicht mit dem Intellekt identifiziert werden; es muß ihr ein voluntaristisches, intuitives Vermögen beigelegt werden, das der Phädros mit der Begeisterung der Dichter und Wahrsager als verwandt erkennt (244 c ff.).

Im Symposion hieß es, daß der Eros zum „Wissen“ führe; somit wird dem Ideen„wissen“ eine affektionale Struktur gegeben. Diese affektionale Funktion, die dort schließlich selbst zum Wissen der Idee führt, wird hier von dem Wissen unter der Bezeichnung *θυμός* abgetrennt, so zwar, daß das Wissen mit seiner Hilfe die *ἐπιθυμία* beherrschen soll. Wie vermöchte es das aber, wenn es eine rein rationale-intellektuale Funktion wäre, wenn es nicht den intuitiven, affektionalen Charakter des Eros-Wissens vom Symposion beibehalten hätte? Die Vernunft des ersten Seelenteiles ist nicht die des Verstandes, sondern die intuitive, zielsetzende des *ἔρως*, des *θυμός*. Ja, in ihr ist das rein intellektuale Moment, das, wie wir unten zu zeigen haben, die *δόξα* bei Platon vertritt, so wenig ausgesprochen, daß es, weil es sich auf die Sinnenwelt richtet, beinahe selbst als etwas Sinnliches, Körperliches erscheint, also

1) Protog. 351 ff.
2) Vgl. Räder 216.
3) Phileb. 22 c.

keinem Teil der Seele zukommt [1]). Die sichtbare Welt wird mit den Sinnen, nicht mit der Seele aufgefaßt [2]); bei der Funktion des ersten Seelenteiles, ist an die Ideenerfassung in erster Linie gedacht. Später, wo von den den einzelnen Seelenteilen entsprechenden Genüssen geredet wird, wird dann allerdings auch dem Erwerb wahrer Vorstellungen die Fähigkeit beigelegt, den geistigen höheren Genuß zu bereiten, wie ihn das Ideenwissen verschafft [3]). — Hier genüge aber die Feststellung, daß auch im Staat dem Wissen des ersten Seelenteiles nicht in erster Linie eine intellektuale, sondern eine intuitive, affektionale Funktion zukommt. Da aber diese den übrigen Seelenteilen ihrem Wesen nach natürlich erst recht eigen sind, so erscheint die Grundstruktur der Seele im Phaedros und Staate nicht als intellektual, sondern affektional, voluntarisch.

Zu erwähnen ist aber nun noch, daß Platon die Zweiteilung der Seele an einer späteren Stelle des Staates [4]) als vielleicht nur durch den Körper bedingt [5]) ansieht. Mag vielleicht zu diesem Postulat die Rücksicht auf den im Phaedon (78b ff.) vorgetragenen Beweis von der Unsterblichkeit der Seele die Veranlassung gegeben haben, der gerade von der unauflöslichen Einheit der Seele auf ihre Unzerstörbarkeit schloß, so hat diese Lehre doch auch eine selbständige Bedeutung: Wenn die Seele eine — sozusagen prosomatische — Einheit ist, die erst durch ihre Verbindung mit dem Körper in verschiedene Teile, wie das Licht durch das Prisma in verschiedene Strahlen, gebrochen wird, so folgt daraus, daß die ganze Trennung in rational und irrational, in intuitiv und voluntarisch, wie sie die Zweiteilung konstatiert, nur sekundärer, weil körperlich bedingter Natur ist, denn Platon kennt einen Zustand der Seele, der diesseits dieser Unterscheidung liegt. Mit dem Aufzeigen dieser Möglichkeit nimmt Platon die der Antike an sich unbekannte Lehre von der Einheit des Selbstbewußtseins voraus, die Windelband [6]) folgendermaßen formuliert: „Jene Grundfunktionen (der Psyche) sind nicht isolierte Tätigkeiten oder Wirkungsschichten, sondern

---

1) Staat VI, 509d; VII, 533e—534a. Räder S. 226: „Was unklar bleibt, ist also, ob die Vorstellung als eine Tätigkeit des Körpers oder der Seele aufgefaßt wird."

2) Staat 352e. Dagegen heißt es Phaedon 79c, sie werde mit der Seele aufgefaßt, während der Theaitet beides zu vereinigen sucht (184c.d): „Man empfindet mit der Seele durch die Sinnenwerkzeuge." (Räder S. 286.)

3) Staat 585b.c.

4) Staat 611f.

5) Also als nur dem konkreten endlichen Subjekt, nicht dem Bewußtsein überhaupt angehörig.

6) Einltg. i. d. Ph. S. 119.

vielmehr verschiedene und verschieden betonte Seiten eines und desselben Wesens und Tuns."

Damit steht es im Zusammenhang, daß er in den Gesetzen (863b) statt von Teilen der Seele von Zuständen, Äußerungsweisen bzw. Weisen des Affiziertseins (πάϑη) zu reden, die Wahl läßt.

Platon spricht (611c) es deutlich aus, daß diese Auffassung vom Wesen der Seele in nahem Zusammenhang mit dem Problem der Einheit der Tugend stehe. Dieses hatte er im Protag. (330) rationalistisch zu lösen versucht, dadurch, daß er alle Tugenden auf die Einsicht zurückführte. Nun, da sich die Unterscheidung der Tugend der Einsicht von den übrigen als körperlich bedingt darstellt, besteht die Einheit der Tugend, die Platon auch Ges. 630e und 963a—963d fordert, eben in der richtigen Beschaffenheit der Seele, die ihrem Wesen nach über die Unterscheidung der drei Seelenteile und der ihnen (nach Staat 430d ff.) entsprechenden Tugenden erhaben ist, Einheit, Harmonie aller zusammen ist.

Die ganze Dreiteilung in einen vernünftigen, mutigen und begehrenden Teil ist körperlich bedingt; das muß gegen die gewöhnliche Auffassung festgelegt werden, der auch Raeder huldigt [1]), indem er willkürlich die prosamatische, einheitliche Seele mit dem obersten Teil gleichsetzt, zu dem durch die Verbindung mit dem Körper noch zwei andere Seelen oder Seelenteile hinzukämen, die somit in der Tat körperlicher Natur wären. Aber damit verkennt er, weil er selbst noch den früheren Intellektualismus in Platon hineinsieht, den im Staat erreichten Fortschritt der Philosophie Platons: Nicht die zwei, sondern die drei Seelenteile hält Platon für körperlich bedingt, eben die Teilung als solche ist erst durch den Körper hervorgerufen: die körperlose Seele, das Bewußtsein überhaupt, die Vernunft überhaupt [2]) ist diesseits aller psychologischen Teilung. Erst wenn sich diese „eigentliche" Seele in der Sinnenwelt äußern will, wenn sie konkret wird, muß sie sich auch der durch den Körper bedingten Funktionen bedienen und sich so in drei Teile spalten. Hier erst wird der erste Teil der konkreten Vernunft nötig, auch er ist körperlich bedingt, endlich.

Platon unterließ es, diese Ahnung auch für das Problem der Einheit der Ideenwelt auszunutzen, an das er ja auch eben im Staat das erste Mal rührt [3]). Die Ideen sind ja nichts anderes, als die hyposta-

---

1) Diese geht soweit, nur dem λογιστικόν Unsterblichkeit beizulegen. Räder S. 24.

2) Im Sinne Münchs a. a. O., S. 157.

3) Staat 504d ff., doch siehe Phaedon 101 d—e: Das Gute die oberste Voraussetzung. 99b. c: Die ganze Welt vom Guten zusammengehalten. Räder 223.

sierten Tugenden; so spricht Platon Phaedros 247 f. statt vom Gerechten und der Wahrheit von der Gerechtigkeit und dem Wissen an sich, meint also die den Tugenden entsprechenden Ideale. Wenn nun die Lehre von der Einheit der „eigentlichen" Seele diejenige von der Einheit der Tugend zur Folge hat, so müßte der Einheit der Seele auch eine Einheit der Idee entsprechen. Für die absolute Idee ist die nur körperlich bedingte Scheidung mehrerer Tugenden gegenstandslos; sie ist ebenso metapsychisch wie metalogisch, jenseits auch der Scheidung von rationalen und irrationalen Seelenfunktionen; denn für beide gibt sie den Maßstab zur Wertung ab, für beide ist sie Idee; für die eine theoretischer, für die anderen praktischer Wert. „Für den Aspekt diskursiv, d. h. sinnlich-geistig organisierter, ... wertbewußter und wertwollender Subjekte entfaltet sich der eine Logos (wie das Sonnenlicht im Prisma) in ein System einzelner Grundwerte [1])."

Die *ἁρμονία* bei Platon ein nicht-intellektuales Element.

Am deutlichsten zeigt sich Platons Bruch mit dem einseitigen sokratischen Intellektualismus darin, daß er es für die Aufgabe der Seele hält, über die durch den Körper hervorgerufene Dreiteilung hinwegzukommen, nicht dadurch, daß sie die zwei anderen Seelenteile abtötet, sondern daß sie sie zur schönsten Zusammensetzung, zur Harmonie vereinigt [2]). Dadurch kommt jeder Teil zu seinem Rechte, dadurch gewinnt die Seele selbst Aussicht auf Unsterblichkeit, wenn die Zusammensetzung so vollkommen ist, daß sie nicht leicht aufgelöst werden kann, denn sie ist eine aus der Vielheit entstandene Einheit [3]), — wenn sie nach Ablauf ihres irdisch-körperlichen Lebens betrachtet wird.

Nur nebenbei sei bemerkt, daß die Bestimmung der Aufgabe der Seele (wie des Staates), es zur Harmonie, zur *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* zu bringen, auch das für Platon von jeher wichtige Glücksproblem neu beleuchtet; eben in der Harmonie der Seelenteile, wie der Klassen besteht das Glück für den einzelnen wie für die Gesellschaft [4]). Wieso das aber möglich ist, macht gerade die geheimnisvolle Beziehung zwischen dem harmonisch-einfachen Verhältnis der Schwingungen der Töne und

1) Münch a. a. O. u. Einleitg. oben S. 22 u. 26.

2) Staat 611 b. 430 e ff.

3) Staat 443 e: *ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν* vgl. 423 d. Räder S. 213 meint „das Problem, wie trotz der Dreiteilung der Seele die Einheit derselben bestehen kann, werde im Staate nicht gelöst." Während oben S. 70 f. die Vielheit erst durch den Körper bedingt, ihre Einheit also als ursprünglich gegeben erklärt wurde, erscheint sie hier als das primäre und ihre Einheit als der aufgegebene Zustand. Vgl. Schillers „elysischen Zustand".

4) Staat II, 367 e. IV, 420 b. IX, 589 c. d.

der musikalischen Ergötzung des Menschen anschaulich: Wie eine lustvolle Musik nichts anderes ist, als dem Ohre geboten Harmonie, so ist das Glück nichts anderes, als die Harmonie der Seelen- und Volksteile in ihrer Wirkung auf das Gefühl.

Die göttliche Fügung im Wissen.

Früher hatte Platon das rein rationale Wissen und Erkennen als in der Hand des Menschen liegend angenommen, als diejenige Bewußtseinsfunktion, die allein in seiner Macht steht und durch deren Gebrauch allein er demnach seine Freiheit erweisen könne. Darum auch hatte er das Sittliche, die Tugend aus der Abhängigkeit von den irrationalen Funktionen emanzipieren wollen und dadurch, daß er sie allein vom Wissen abhängig machte, der sittlichen Persönlichkeit nicht nur grundsätzliche, sondern tatsächliche sittliche Freiheit zu geben versucht.

Nun mußte er im Menon [1]) erkennen, daß tatsächlich die Tugend nicht lehrbar ist, daß sie nicht allein von einem Wissen abhänge, dessen Besitz man willkürlich einem Menschen überliefern könne, daß sie also von der Willkür des Menschen unabhängig sei, vielmehr durch göttliche Fügung (θείᾳ μοίρᾳ) zu ihm komme. Er vergleicht die erfolgreiche Tätigkeit der Staatsmänner mit den Prophezeiungen der Wahrsager, die ohne subjektives Wissen doch objektiv das Richtige treffen. Er will damit für das praktische Leben der Einsicht Ausdruck verleihen, daß es Probleme mit sich bringt, deren glückliche, erfolgreiche Lösung jenseits aller menschlichen Berechnung und damit jenseits der menschlichen Macht liegt, also auf göttlichen Beistand zurückgeführt werden muß.

Was damals aber zur Erklärung einer erfolgreichen praktischen Tätigkeit sich als notwendig erwies: die Einstellung eines überrationalen bzw. irrationalen Faktors, das muß Platon nun auch für die Theorie zuhilfe nehmen: Das Wissen, das der Mensch von den Ideen erreicht, vermittelt der ἔρως, also eine nicht in der Gewalt des Menschen liegende Funktion der Seele. So steht es also auch nicht in der Macht des konkreten Menschen, daß er zu diesem Wissen gelangt [2]): Nicht nur die Ideen, als die dem menschlichen Streben immer unerreichbaren Werte sind etwas Göttliches, sondern auch das tatsächlich im Subjekt erwachende Streben nach diesem Göttlichen ist jenseits der Willkür des Subjekts, es erscheint als gottgewirkt, damit aber auch das Wissen, zu dem es gelangt, die Anschauung der Ideen; nicht nur die irrationale Funktion, der ἔρως, auch die rationale, die Vernunft erscheint als ein

1) Meno 99e, vgl. oben S. 48 ff.

2) Phaedrus 245 f.: ἐπ' ὠφελείᾳ ὁ ἔρως . . . ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται.

göttliches Vermögen [1]), welches in seiner Tatsächlichkeit der Willkür des Subjekts entzogen ist. Nicht nur die erfolgreiche praktische Tätigkeit wie im Menon, auch das tatsächliche Vermögen der ideellen Anschauung wird im Phaedros mit der Begeisterung der Dichter und Wahrsager zusammengestellt.

In dieser ideellen Anschauung, dem Wissen, entpuppt sich also nicht nur ein irrationaler Kern, der von ihrer Fundierung auf den *ἔρως* herrührt, sondern es folgt daraus auch, daß sie den irrationalen Funktionen nicht mehr, wie es der platonische Sokrates wollte, in dem Sinne entgegengesetzt werden darf, als ob zwar diese, nicht aber das Vernunftsvermögen der Willkür des Menschen entzogen seien.

Damit ist die Allmacht des Intellektualismus nicht nur auf dem sittlichen Gebiet, sondern in der Theorie selbst gebrochen: die konkrete Fähigkeit eines empirischen Subjekts zum *λόγος* wie zum *ἔρως* kann nicht erklärt und infolgedessen auch nicht willkürlich hervorgerufen werden, sie muß als göttliches Geschenk, als unerklärliche Voraussetzung hingenommen werden, so gut wie die tatsächliche Gesundheit, die körperliche Kraft, das Leben des Individuums.

Mit der Erkenntnis, daß das vernünftige Wissen der Ideen, das Dialektische, kein willkürlich Demonstrierbares ist, sondern daß es durch göttliche Fügung dem Menschen geoffenbart wird, ist nun der aus der intellektualistischen Jugendzeit bis ins Alter festgehaltene Satz, daß niemand freiwillig Unrecht tue [2]), nicht recht vereinbar: Nur der Philosoph, dem das göttliche Geschick zuteil wurde, die Ideen im begeisterten Flug seiner Seele zu schauen, hat dadurch die moralische Kraft erlangt, mit diesem „Wissen“ die niedrigeren Triebe niederzuhalten. Wie nun aber, wenn der Mensch nicht dieses göttliche Vermögen der Ideenschau hat? oder wenn die Kraft des *θυμός* zu schwach ist, „in Fällen, wo der vernünftige Seelenteil das Richtige zwar erkannt hat, dennoch aber die unvernünftigen Teile das Übergewicht erhalten und eine ungerechte Handlung bewirken können?“ [3])

Platon trägt diesen Möglichkeiten insofern Rechnung, als er „für die fehlerhaften Handlungen der Menschen drei Ursachen aufstellt, die den drei Seelenteilen entsprechen“: Eine Fehlhandlung kann aus Unwissenheit (*ἀγνοία*), aus Leidenschaft, Ungestüm (*θυμός*) oder aus Genußgier (*ἡδονή*) entspringen [4]). Von den Fehlhandlungen der ersten

1) Staat 518 d. e. 2) Ges. 731 c: *ὅτι πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος.* 860 d: *ὡς οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα ἄκοντες κακοί.* — Apol. 25 d—26 a. Hipp. min. 376 b. Tim. 86 d. e. 3) Räder S. 401. 4) 864 b teilt er so: 1. *λύπη, ἣν θυμὸν καὶ φόβον ἐπονομάζομεν.* 2. *ἡδονὴ καὶ ἐπιθυμίαι.* 3. *ἐλπίδων καὶ δόξης τῆς ἀληθοῦς περὶ τὸ ἄριστον ἔφεσις.*

Art ist selbstverständlich, daß sie wie sie unwissentlich, so auch unfreiwillig begangen wurden, sie stellen eine *ἀκούσιος ἀδικία* dar, in dem Sinne, daß sie wohl eine rechtliche Folge haben können: die Verpflichtung zum Schadenersatz; aber kein moralisches Vergehen bedeuten, das Strafe verdiente.

Unter allen Umständen ein moralisches Vergehen [1]), vielleicht aber auch ein rechtliches, ist hier die Herrschaft der Leidenschaft und Lust in der Seele. Das weicht der Terminologie, aber nicht dem Sinne nach von der Auffasssung des Staates ab: Nicht ihre Tatsächlichkeit sondern ihre *τυραννίς* wird als *ἀδικία* abgelehnt, wenn der Mensch ihnen unterliegt, sich als *ἥττων ἡδονῆς καὶ θυμοῦ* zeigt (863 d e) [2]). Trotzdem bezeichnet Platon auch diesen „Zustand, in welchem der Mensch dasjenige haßt, was er selbst als schön und gut ansieht, und dasjenige liebt, was er als schlecht und ungerecht ansieht, mit demselben Wort „Unverstand“ (*ἀμαθία*) [3]), das im Protagoras [4]) „Unwissenheit“ bedeutet“ [5]). Aber wie wir bei Behandlung des Symposions (S. 63 ff.) sahen, neigt eben Platon überhaupt dazu, auch die intuitive Erfassung der Ideen, die notwendig auf die Mithilfe der irrationalen Funktionen angewiesen ist, als rein intellektuales Wissen zu bezeichnen, zwar der Terminologie, aber nicht der Sache nach dem Intellektualismus zu huldigen. Und das Merkwürdigste ist, daß Platon, um an seinem sokratischen Satz vom unfreiwilligen Fehlen festhalten zu können, auch diese aus moralischen Schwächen fließenden Fehlhandlungen für unfreiwillig erklärt, wiewohl er doch selbst dadurch, daß er solche Sünder bestrafen will, zeigt, daß er sie für ihre Handlungen verantwortlich macht [6]). Eine solche von einem moralischen Defekt herrührende Fehlhandlung kann aber nur unter der vorausgesetzten Identifikation des idealen ethischen mit dem konkreten individuellen Subjekt als unfreiwillig bezeichnet werden, wenn man dogmatisch voraussetzt: nicht

---

1) *τὴν γὰρ τοῦ θυμοῦ καὶ φόβου καὶ ἡδονῆς καὶ λύπης καὶ φθόνων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐν ψυχῇ τυραννίδα, ἐάντε τι βλάπτῃ καὶ ἐὰν μή, πάντως ἀδικίαν προσαγορεύω.* Ges. 863e.

2) Immerhin mag die neue Wertung der Seelenteile, die im Tim. hervortritt (69c. d. vgl. Politik. 309c), mitgewirkt haben. Im Gegensatz zum Staat gilt hier nur der vernünftige Teil als unsterblich.

3) Ges. III 689a.

4) Protag. 357d. 358c.

5) Räder S. 402 über den Begriff der Unwissenheit siehe auch S. 403 und Anm. 1.

6) Doch braucht von dieser praktischen Reaktion auf Fehlhandlungen nicht auf eine metaphysische Indeterminiertheit geschlossen werden. Vgl. Windelband, Einltg. S. 300.

nur grundsätzlich, auch tatsächlich wolle die konkrete Seele das Beste, wenn man an Stelle der unvollkommenen Individualität die ideale Persönlichkeit hypostasiert, wie es der Fehler des Rationalismus ist (vgl. S. Hessen, Logos V [1914], S. 196, S. 180 a), wenn man einen vollkommen rationalisierten Willen im individuellen Subjekt annimmt. —

Fassen wir zusammen: Der ethische Intellektualismus des Sokrates, den uns Platons Jugenddialoge vorführen, suchte das praktische Verhalten die Tugend rein rational zu begründen, vermochte das aber nur dadurch, daß er die ganz naturalistische Voraussetzung des Eudämonismus machte, daß jeder Mensch von Natur nach seinem Glücke strebe. In dieser Voraussetzung hat er also das antiintellektuale Moment versteckt, daß seiner offenen Position zuwiderlief, ohne welches keine Philosophie und erst recht keine Ethik auskommt (vgl. Einleitung). Im Phaedon sieht er zwar die fundamentale Bedeutung der voluntarischen Funktion ein, aber nur um desto schärfer zwischen seelischen und sinnlichen Begierden zu trennen, so sehr, daß die letzteren eher dem Körper zugeschrieben werden und nur die Wirkung haben, die Seele zu beflecken und infolgedessen gänzlich abgelehnt werden. — Im Symposion und Phaedros wird ihr Zusammenhang mit der voluntarischen Seelenfunktion und damit auch ihr relativer Wert als Anhebungspunkt für alles Streben, also auch für das sittliche Streben anerkannt. — Im Phaedros und Staat wird die selbständige Bedeutung der irrationalen Funktionen in das hellste Licht gerückt, sie führt zu der Dreiteilung der Seele, bei welcher jene nicht nur selbst zwei zuerkannt erhalten, sondern auch der vernünftige Seelenteil den im Symposion erhaltenen intuitiv-affektionalen Charakter behält, so daß demnach das Intellektuale im Wesen der Seele ganz nebensächlich erscheint. Die Lust endlich, das Glücksgefühl hat Platon auch hier nicht als selbständigen Seelenteil anerkannt, wiewohl er ihre allgemeine Bedeutung dadurch hervorhebt, daß er betont [1]), daß sie im Gefolge eines jeden der drei Seelenteile auftreten kann, also gewissermaßen einen vierten Seelenteil darstellt, das Emotionale, während das Voluntarische durch den zweiten und dritten Seelenteil zusammen vertreten ist.

3. Das Problem der Erziehung.

Die Bedeutung, die im Symposion, Phaedros und Staat die irrationalen Funktionen im Bewußtsein einnehmen, kann natürlich nicht ohne Rückwirkung auf Platons Anschauungen von der Erziehung bleiben: Sokrates erklärte sich prinzipiell für die Lehrbarkeit der Tugend und

1) Staat 582f.

proklamierte damit eine Allmacht der Erziehung, die in zu auffallendem Gegensatz zu den tatsächlichen Verhältnissen stand, als daß sie nicht sofort in die Augen gesprungen wäre. Aber noch im Menon vermochte Platon diese Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit nur aufzuzeigen, nicht zu überbrücken, er erfand dort den Ausweg aus dem Problem, daß er erklärte, die Tugend komme durch göttliches Geschick zu den Menschen; damit wendete er aber den vorher bekämpften Naturalismus der Tugendauffassung ins Religiöse und erkannte ihn in der religiösen Form an, gab aber damit eben das auf, was ihm der Intellektualismus zu verbürgen schien: die sittliche Autonomie, die tatsächliche (nicht nur postulierte) Freiheit des aktuellen Subjekts gegenüber der Tugend. Hand in Hand damit ging eine vom Phaedon ausgehende, im Lysis, Symposion, Phaedros und Staat sich immer mehr vertiefende Einsicht in das notwendige Verknüpftsein gerade der irrationalen Seelenfunktion mit dem Idealismus. Deren Naturgegebenheit, also ihr der freien Entscheidung und Willkür des Subjekts Entzogensein stand aber Platon von jeher fest; ja eben dieser Umstand war der Grund seines und Sokrates' Versuchs gewesen, die Tugend rein rationell zu erklären. —

Eine auf dem Idealismus des Symposions aufbauende Pädagogik konnte nicht anders, als die naturgegebene Anlage zu allen Tugenden und besonders zu denen der irrationalen Seelenfunktionen zu geben und erst durch die Bearbeitung dieser naturgegebenen Anlagen die Annäherung an das Ideal zu erreichen suchen. Dieses naturnotwendige Bedingtsein durch den natur- bzw. gottgeschenkten Charakter sprang am ersten bei der Tapferkeit in die Augen, deren Identität mit dem Wissen, oder wenigstens ihre intellektuale Grundlage Platon vorher[1]) sich nicht gescheut hatte zu postulieren. Im Staat (429 b—c) wird sie jetzt zwar auch noch als eine Vorstellung[2]) (*δόξα*) von dem, was gefährlich ist, definiert, zugleich aber betont Platon[3]), daß für die Erarbeitung dieser Vorstellung die Naturanlagen viel ausschlaggebender sind als der der Erziehung gelassene Spielraum; vorher[4]) aber hat er die für die Wächter erforderlichen Tugenden, die Tapferkeit und den Mut gänzlich auf Naturanlagen (*φύσις* 372 e) beruhen lassen. — Von

1) Laches 195 c ff. Protag. 360 d.

2) Die *δόξα* braucht so wenig wie das Wissen rein intellektualen Charakter zu haben, obwohl gewöhnlich Platon darunter das diskursive Erkennen versteht, wie wir unten zu zeigen haben werden. Aber im Phaedr. 137 d erscheint die *ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου* als eine Unterart der Begierde (*ἐπιθυμία*); als ihre Nebenart ist dort die *ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδονῶν* genannt.

3) Staat 430 b.

4) Staat 375 a.

dieser Seite besehen klingt dann die Behauptung der Gesetze[1]), daß „die Tapferkeit auch ohne Vernunft und Überlegung möglich sei und auf bloßer Naturanlage beruhen könne“, nicht mehr „platonisch“ so „überaus befremdlich“, als es Raeder[2]) erscheint, der bei diesem Urteil wohl an die Behauptung des Hippias minor denkt, daß eine unvernünftige, unbewußte Tugend diesen Namen nicht verdiene (vgl. oben).

Im Staat 518 gelten daher auch gerade die Tugenden der Seele, die willkürlich hervorgerufen werden können, weil sie mechanisch auf Übung und Gewohnheit beruhen, als minderwertig und den Vorzügen des Körpers nahestestehend; die Vernunft dagegen erscheint, wie wir schon oben gezeigt, als ein göttliches Vermögen; damit wird aber auch ausgedrückt, daß die rein formale Befähigung zu ihr eben nicht von außen beigebracht werden kann. Es gehört Kunst, also etwas Irrationales dazu, die Hinwendung der Seele vom Werdenden zum Seienden zu veranlassen[3]).

Anstatt also, wie der sokratische Intellektualismus, das irrationale Moment in der Tugend, ihr Bedingtsein durch natürliche — oder religiös ausgedrückt: göttliche — Anlagen zu verneinen, sieht sich Platons Idealismus immer mehr gezwungen, dieses dem Zufall anheimgegebene, „kontingente“ und daher irrationale Moment als Voraussetzung zur tatsächlichen Möglichkeit der Tugend zu betonen.

Aber weil nun Platon, das naturgegebene Bedingtsein jeder konkreten Tugend, auch der *φρόνησις*, durch die Anlage, das göttliche Vermögen, erkannt hatte, ist es durchaus nicht so, daß er nun auch aus dieser gleichmäßigen Bedingtheit auf ihren grundsätzlichen gleichen Wert geschlossen hätte. Auch in den Gesetzen wird die Tugend der Tapferkeit, eben weil sie ausschließlich auf natürlicher Anlage beruhen kann, weil in ihr gar kein *λόγος* zutage zu treten braucht[4]) wie in der *φρόνησις*, weil sie ganz unbewußt und unvernünftig sein kann, als die geringste der vier Tugenden gewertet[5]), die *φρόνησις* aber als die höchste[6]). Was die oberste Tugend von der niederen unterscheidet, ist also nicht, wie Platon früher wähnte, daß jene in der Hand des Menschen liege, nicht aber diese, — als Fähigkeiten erkennt er beide als naturgegeben an, — sondern daß in jener notwendig ein überindividueller *λόγος* zutage tritt, in dieser aber nicht notwendig. Dem

1) Ges. XII, 963e: *ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχή.*
2) S. 399.
3) Staat 518c. d.
4) Ges. 963e.
5) Ges. 630e.
6) Ges. 631c. 688a. b.

entspricht es auch, wenn Platon im Timaeus [1]) nur den vom Schöpfer geschaffenen ersten Seelenteil unsterblich sein läßt, während die irrationalen Seelenfunktionen als vergänglich, nur durch den sterblichen Körper und die sterbliche Seele bedingt angesehen werden, im Gegensatz zur oben S. 70 f. dargestellten Anschauung des „Staates“ [2]).

Nimmt aber dadurch nicht Platon diesen irrationalen Funktionen wieder etwas von der Bedeutung, die sie im Symposion und Phaedros durch die Betonung der wichtigen Aufgabe des Eros für endliche, sterbliche Geschöpfe erhalten haben? Nur äußerlich verkleinert er sie, wenn der Mensch stirbt und die unsterbliche Seele zu den Ideen eingeht, dann sind eben die irrationalen Funktionen nicht mehr nötig; denn diese haben ja ihren Sinn nur für endliche, in der Zeitlichkeit drinstehende Subjekte; das nachirdische Dasein der Seele muß ja überzeitlich gedacht werden: „Eine zeitlose Welt wäre aber die, in der es nichts mehr zu tun gäbe, aus der also auch der Wille mit seinem ganzen Streben, mit seiner Befriedigung ebenso, wie mit seiner rastlosen Unbefriedigtheit als gegenstandlos ausgeschlossen wäre“ [3]).

Platon braucht also deshalb, weil er die irrationalen Seelenteile sterblich sein läßt, seine frühere Behauptung ihrer Notwendigkeit für das diesseitige Leben durchaus nicht zu verwerfen. Aber gegenüber seiner Neigung im Symposion und Phaedros, die irrationale Funktion in den Vordergrund zu stellen, bedeuten seine späteren Schriften [4]) allerdings ein Zurückweichen; das sich ja schon im Staate, wo der *λόγος* als oberster Seelenteil gilt, geltend macht. — Aber es war das alles im Interesse seiner Philosophie eine notwendige Reaktion, eben weil sie weder Dichtung noch Praxis, sondern Theorie sein wollte, und infolgedessen auf bewußtes Wissen als letztes Prinzip nie verzichten konnte.

Die Beachtung der irrationalen psychischen Funktionen in den Gesetzen.

War Gefühl und Wille als selbständige Macht der Seele neben dem Wissen anerkannt, so mußte die Erziehung auch auf ihre Bildung bedacht sein: Platon sah ein, daß das dialektische Wissen von den Ideen ihre Aktualisation im wissenden, d. i. begründenden Subjekt voraussetze, aber nicht hervorbringen könne. Das Wissen des Subjekts erzeugt nicht seine Tugend, es beurteilt und „begründet“ sie nur. Die Tugend muß also psychologisch zuerst da sein; auf ihre „Erzeugung“

1) Tim. 69c—d.
2) Räder S. 239ff. 390. Staat X, 612a.
3) Windelband, Einltg. S. 107.
4) Ges. 841ef.: Das Tun in der Leidenschaft kann richtig und falsch sein.

muß demnach die Erziehung in erster Linie bedacht sein. So läßt also Platon in den Gesetzen, die schließlich nichts anderes als ein großes staatspädagogisches Werk sind, die Erziehung nicht in erster Linie auf den Intellekt, sondern auf die irrationalen Seiten der Psyche gerichtet sein [1]: diese sind das naturhafte Ursprüngliche [2] für Platon von je her; nichts anderes drückt ja ihre Zuteilung zum Körperlichen aus, die wir im Phaedon kennen gelernt haben: Der richtige Gesetzgeber wird gerade mit Hilfe der Affekte, der Gefühle, auf den Willen des Menschen zu wirken suchen, er wird die Anwendung solch irrationaler Mittel wie Mühen und Furcht, Schmerzen und Betrübnisse in seinen Erziehungsplan aufnehmen, um den Willen zur Standhaftigkeit und Charakterfestigkeit zu stählen [3], oder durch Trinkgelage zur Selbstbeherrschung erziehen [4].

Erziehung erscheint so als eine planmäßige irrationale Gewöhnung der noch nicht zur Eigenvernunft Gelangten, dasjenige zu lieben und zu hassen, was die Vernunft vorschreibt [5]. So erhält die ihrem Wesen nach ganz und gar irrationale Gewohnheit eine große Bedeutung zugestanden [6].

Der Erzieher wird auch den Wirkungen der Kunst seine Beachtung schenken. Ihre nicht intellektuale Struktur war für Platon früher der Grund gewesen, sie gänzlich zu verkennen und abzulehnen; so gilt im Ion, in der Apologie 22 b c der Umstand, daß die Gedichte nicht durch Weisheit, sondern durch Naturanlage und göttliche Begeisterung erzeugt seien, als Grund für die ironische Behandlung der Dichter durch Sokrates. Nun aber ist es gerade die irrationale Struktur der Kunst, die ihr eine besondere Wichtigkeit verleiht; sie wendet sich ja an die Affekte und kann sie nach der guten und nach der gefährlichen Seite beeinflussen. Darum muß der Erzieher ein scharfes Augenmerk auf diese irrationalen Wirkungen richten [7]. Eine Zensur der Kunst ist daher nötig (Gesetze 801 d).

---

1) Ges. 643 b. c. d. 653 c. 765 d ff. 788 d.

2) Ges. 653 a: *λέγω τοίνυν τῶν παίδων παιδικὴν εἶναι πρώτην αἴσθησιν, ἡδονὴν καὶ λύπην, καὶ ἐν οἷς ἀρετὴ ψυχῇ καὶ κακία παραγίγνεται πρῶτον, ταῦτ' εἶναι φρόνησιν δὲ καὶ ἀληθεῖς δόξας βεβαίους εὐτυχὲς ὅτῳ πρὸς τὸ γῆρας παρεγένετο.*

3) Ges. 727 c.

4) Ges. 641 b. c. 646 a. 652 a.

5) Ges. 653 b. 659 a—e. Vgl. C. Ritter, Kommentar zu Platons Gesetzen S. 47: „Das Streben der Erziehung geht dahin, daß dem Manne die *σπουδή* zur *παιδιά* wird."

6) Ges. 788 b.

7) Ges. 659 d. 660 a. 661 c. 700 a ff. 810 e. 816 d. e: „Die Darstellung des Lächerlichen durch die Kunst schreckt ab, wirkt also erziehend."

Der Erzieher wird ferner auf gute Vorbilder sehen, da diese auf das Gemüt wirken und den Willen zur Nacheiferung anspornen, wie umgekehrt der Verkehr mit Bösen ihnen ähnlich macht [1]).

Endlich vermag Platon jetzt auch dem Sinn der Strafe gerecht zu werden: für den strengen Intellektualismus ist Strafe unsinnig; die Belehrung, die das Wissen vom Guten übermittelt, vermag den Menschen tugendhaft zu machen.

Wer das Gute nicht will, verdient Strafe; aber nach der eudämonistischen Voraussetzung des Sokrates will doch von Natur jeder das Gute, als sein Glück. Nur unfreiwillig, unwissend tut der Verbrecher das Böse, er braucht nur belehrt zu werden, dann wird er von seinem Unrecht ablassen. So wirft Sokrates auch seinen Anklägern vor [2]), daß sie ihm gegenüber diesen Belehrungsversuch nicht gemacht und ihn gleich an den Ort geführt haben, wohin man üblicherweise diejenigen bringt, die Strafe (κόλασις), nicht aber diejenigen, die Belehrung (μάθησις) brauchen. Aber wenn alle Unsittlichkeit einen intellektuellen Mangel voraussetzte, so würde konsequenterweise niemand Strafe brauchen, denn jeder tut nur unfreiwillig Unrecht. Die Strafe kann nie einen intellektuellen Mangel beheben: sie wendet sich ihrer Natur nach an die emotionale (nicht aber an die rationale) Seite des Menschen: mit Hilfe der Gefühle der Scham, des Schmerzes, der Reue sucht sie praktisch auf das menschliche Glückstreben, auf seinen Willen zu wirken, ihm neue Motive für sein praktisches Verhalten zuzuführen.

So läßt auch Platon die Strafe als irrationales Besserungsmittel nicht zuerst den Sokrates, sondern den Protagoras [3]) in Rechnung stellen. Erst im Gorgias [4]) erkennt sie auch Sokrates an; es sei gut, ihrer teilhaft zu werden (480 a—d). Die Verbrecher werden erst nach dem Tode gerichtet, wenn sie der irdischen Strafe entronnen sind; und zwar werden die Heilbaren unter ihnen um ihrer Besserung willen bestraft, und die Strafe [5]) als der einzige Weg bezeichnet, wie sie von ihrer Ungerechtigkeit befreit werden können, während die Unheilbaren zur Abschreckung der anderen bestraft werden sollen. Raeder (a. a. O. S. 346) weist darauf hin, daß diese Worte dem sonst von Platon im Gorgias vertretenen (intellektualistischen) Standpunkt widersprechen. — Platon hilft sich später [6]) damit, daß er die der blosen Belehrung unzugäng-

---

1) Ges. 728c. 747d. 853c. 888a. b. 904d.
2) Apologie 26a.
3) Prot. 323c—324b.
4) Gorg. 477.
5) Gorg. 525b. c.
6) Ges. 863c. d.

lichen Menschen als von einer Krankheit der Seele befallen bezeichnet, welche nur durch Strafe geheilt werden kann.

Während im „Gorgias“ die Strafe noch ein mit Platons Intellektualismus unvereinbares Element bildet, erscheint sie als etwas Selbstverständliches später, als er den irrationalen Funktionen in ihrer ursprünglichen naturhaften Bedeutung gerecht wird. So werden die den vier Kardinaltugenden entsprechenden Untugenden im Sophistes [1]) im Hinblick auf die Strafe getrennt: Während die Unwissenheit durch Belehrung geheilt werden kann, müssen jetzt alle anderen Untugenden durch Strafe gebessert werden. Der irrationale Kern der Untugend, wie der Tugend ist damit anerkannt.

Als etwas ganz und gar Irrationales erscheint endlich die Untugend in den Fällen, wo sich nicht nur die Belehrung, sondern auch die Strafe als unfähig erweist, den Sünder zu bessern; in diesem Fall soll der unverbesserliche Verbrecher hingerichtet, außer Landes gewiesen oder in die Sklaverei verkauft, also außerhalb der nationalen Rechts- und Gesellschaftsordnung gestellt werden [2]), einmal damit der Staat von den schlechten Bürgern befreit werde, dann auch um den anderen eine Warnung und Abschreckung zu geben. Auch dies aber ist wieder ein irrationales Mittel, auf den Willen des Menschen zu wirken.

Zusammenfassend können wir sagen: für den späteren Platon kann es nicht Aufgabe der Erziehung sein, nur ein Wissen über schon Vorhandenes zu übermitteln, sondern nicht Vorhandenes — das Gute — hervorzubringen; das ist aber nur möglich durch eine Kultur der Triebe: Also kann es sich nicht mehr — wie im Phaedon (66 c, 94 b) — darum handeln, den Leib mit seinen sinnlichen Trieben, mit seinem Verlangen nach Freude und Lust abzutöten, — wenn auch natürlich der Mensch immer Herr über sein Lustverlangen sein soll [3]) und die Seele für viel wertvoller als der Körper angesehen wird, überhaupt für das wertvollste, göttlichste aller Dinge [4]) —; denn die Triebe sind ja nichts Körperliches, sondern eine Äußerungsform der Seele. So handelt es sich also darum, ihr notwendiges Vorhandensein in der Seele in Rechnung zu stellen, sie zu veredeln, im Bunde mit ihnen die ethischen Ziele, welche die Vernunft vorschreibt, zu erreichen. Das Ziel der Erziehung ist Übereinstimmung zwischen Lust und Unlustgefühlen einerseits und den Geboten und Verboten der praktischen Vernunft

1) Soph. 228 e.

2) Gorg. 525 c. Politik. 293 d. 308 e f. Ges. 863 b. c. 907 d ff.

3) Ges. 840 c: *τῆς τῶν ἡδονῶν νίκης ἐγκρατεῖς ὄντας ἂν ζῆν εὐδαιμόνως, ἡττωμένους δὲ τοὐναντίον ἅπαν.*

4) Ges. 966 d. e; vgl. S. 66, Anm. 2.

anderseits [1]), „die Stufe der schönen Seele“, auf der durch den „Lebensprozeß selbst“ die reife Identifikation des individuellen Wollens mit dem Gesamtwillen erreicht ist“, „das Ideal der schönen Seele, welche durch ihre sittliche Entwicklung dahin gelangt ist, daß sie sich ihrer eignen Gefühlsweise anvertrauen kann, ohne daß sie Gefahr läuft damit in Widerspruch mit dem Sittengesetz zu geraten“ [2]).

Diese Anerkennung und positiv praktische Verwertung der Triebe, der Lust- und Unlustgefühle, also der irrationalen Seelenfunktionen, steht im engsten Zusammenhang mit der veränderten Wertung der Irrationalität der sinnlichen Welt, die wir im folgenden auch auf dem Gebiete der Theorie kennen lernen werden. Hatte früher im Phaedon nur die immaterielle Welt den würdigen Gegenstand der Betrachtung des Philosophen gebildet, und war das Wissen von ihr so sehr als Grundbedingung aller Tugend erschienen, daß eine neue Darstellung Platons [3]) vor allem das theoretisch Intellektualistische betont, — allerdings mit Unrecht, wie wir gezeigt zu haben glauben, — so fordert die im Staat aufgestellte oberste Idee des Guten ihrem eignen Wesen nach gerade die Betonung der irrationalen Bewußtseinsfunktionen und legt eine teleologische Weltanschauung nahe, für die weder ein absoluter theoretischer noch ein strenger Wertdualismus mehr durchzuführen ist, sondern in der auch das bisher Wertlose und Irrationale, als welches Platon im Phaedon mit der Sinnenwelt und dem Körper auch die Begierden erschienen, einen relativen Wert als Mittel zum obersten Zweck des Guten, eben dadurch zugleich aber das Wirken in dieser Welt, das Handeln und damit auch die das Handeln leitenden irrationalen Bewußtseinsfunktionen erhöhte Bedeutung gewinnen.

Das vernünftige Handeln in dieser Welt hat aber deren relative Rationalität zur Voraussetzung: So erfordert die Anerkennung des Guten, die teleologische Weltanschauung, auch eine theoretische Befassung mit der anschaulichen Welt, als dem Schauplatz für das praktische Verhalten des aktuellen Subjekts.

---

1) Ges. 643c–e. 653b. 659d. J. Ferber a. a. O.

2) Windelband, Einltg. S. 294/5 und Lehrbuch[6], S. 508ff.; vgl. oben S. 57, Anm. 3.

3) Maier, H., Sokrates.

II. Das Irrationale in der theoretischen Erkenntnis.

Die irrationalen Verhältnisse der Theorie.

„Die Idee ist ein selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke. . . Das Leben ist die Wurzel der Welt, und was da tot erscheint, ist nur ein geringerer Grad des Lebens."

Fichte, Grundz. d. gegenw. Za. IV. Vorlesung [VII, 55], IV, 459.

Im ersten Teil unserer Abhandlung haben wir die Anschauungen Platons von den irrationalen (d. h. in diesem Falle: nicht-intellektualen) Bewußtseinsfunktionen klar zu stellen versucht. Wir haben sie an erster Stelle behandelt, nicht nur weil sie infolge der Problemstellungen Platons, die gewöhnlich vom Wissen, Vorstellen usw. des aktuellen Subjekts ausgehen, den größten Raum einnehmen, sondern weil es die eben angeführte Eigentümlichkeit Platons mit sich bringt, daß die Probleme des Seins nur von denen des Bewußtseins, der Seele, aus verstanden werden können. Wenden wir uns nun zur Frage nach der Behandlung des objektiv Irrationalen, so scheint nach der herkömmlichen Platonauffassung als einer rationalistischen, dualistischen Metaphysik die Frage nach der Rationalität und Irrationalität der objektiven Welt von Platon sehr einfach dahin entschieden zu sein, daß er eine obere immaterielle Welt der Ideen annahm, die durchaus erkennbar sei, und dieser die irrationale Sinnenwelt gegenüber stellte. Der Gegensatz von rational und irrational würde darnach ohne weiteres mit dem von immaterieller Ideen- und Sinnenwelt zusammenfallen.

a) Die Erkenntnis der immateriellen Welt.
Die Vieldeutigkeit der platonischen Idee.

Aber bei näherem Zusehen ergeben sich hier viele Schwierigkeiten. Deren größte liegt meines Erachtens mit darin, daß Platon in der Freude, diese immaterielle Welt entdeckt zu haben, doch nicht klar wußte, welchen Bereich sie habe, welche Arten von Gegenständen er

ihr zuteilen solle. — Das äußere Kennzeichen, das er der Ideenwelt beilegte, im Gegensatz zur Sinnenwelt das der Immaterialität, der Unsinnlichkeit, ließ es ja auch zu, oder erforderte es vielmehr geradezu, neben den Idealen des ethischen und ästhetischen Lebens [1]), überhaupt neben den Idealen von Eigenschaften nicht nur deren Gegenteile, wie Böse und Häßlich, sondern auch die Begriffe des theoretischen Denkens aufzunehmen und unter diesen nicht nur die mathematisch-logischen, wie größer oder gleich, sondern auch die durch Abstraktion aus der sinnlichen Anschauung gewonnenen Allgemein- und Gattungsbegriffe, wie den des Menschen und des Pferdes.

Alles dies bezeichnet Platon im Anfang seiner Entwicklung als Ideen, als *αὐτὸ τὸ* . . . .; allen diesen Ideen legt er auch in gleicher Weise das Prädikat der vollständigen Erkennbarkeit bei, und erst dadurch geriet sein Idealismus in Gefahr zum einseitigen Rationalismus zu werden. Platon übersieht, daß diese verschiedenen Gegenstände der immateriellen Welt durch ganz verschiedenartige Bewußtseinsfunktionen zustande kommen und deshalb einen ganz verschiedenen logischen Wert, oder wie er später sagt: ein verschiedenes „Sein“ besitzen; wenn er sie also in gleicher Weise für erkennbar hält und zwar für das endliche Bewußtsein eines konkreten Subjekts, so muß er notwendig die Erkenntnisfähigkeit des endlichen Bewußtseins überspannen, an Stelle des konkreten Subjekts ein erkenntnistheoretisches ideales setzen, die Vernunft überhaupt, eben Rationalismus [2]) werden.

α) Die Ideen als Gattungsbegriffe.

Das ist am deutlichsten bei den Gattungsbegriffen. Wären sie dem endlichen Wissen vollständig zugänglich, so wäre eben die sinnliche Welt, von deren Gattungen die Gattungsbegriffe eben Begriffe sind, vollständig rational erkennbar, und zwar ohne Anlaß der Wahrnehmung, allein durch „Erinnerung“, durch Selbstschau des Subjekts. Da alle Erkenntnis von der Sinnenwelt begriffliche Erkenntnis ist, so wäre die Sinnenwelt erkennbar, zwar nicht durch Wahrnehmung, nicht durch die Sinne, aber durch die Selbstbesinnung des endlichen Subjekts, dem alle Begriffe, auch die für die Sinnenwelt und von ihr giltigen, durch Erinnerung gegeben sind. Die Sinnenwelt wäre demnach nur deshalb irrational, weil ihre Erkenntnis nicht durch die Sinne möglich ist [3]); wohl aber ist eine totale Erkenntnis nicht von ihr selbst, aber von

1) Phaedo 75c.
2) Vgl. oben Einleitung S. 28. 31f. u. S. 68.
3) Phaedo 79e.

ihren Gattungsbegriffen durch Selbstbesinnung möglich. Die Begriffe von ihr sind zugänglich, heißt aber nichts anderes als: sie selbst ist erkennbar, nicht nur der Idee nach, sondern tatsächlich dem endlichen Bewußtsein eines beliebigen Philosophen gegeben nicht durch sinnliche Erfahrung, sondern durch rationale Begriffe.

Der immateriellen Welt legt Platon im Phaedon 78 c f das Prädikat der Unveränderlichkeit bei. Gehören nun dazu auch die Gattungsbegriffe, so besagt der Satz nichts anderes, als daß sie in voller Reinheit dem endlichen Bewußtsein gegeben seien, daß keine Veränderung also auch keine tiefere Bewußtwerdung bei ihnen möglich sei; daß sie, trotzdem sie ideale Begriffe darstellen, doch dem konkreten Bewußtsein zugänglich seien. Daher sagt Natorp [1]) mit Recht: „Der tiefere Mangel und in der Tat nicht bloß ein Mangel, sondern ein Fehler der ursprünglichen Ideenlehre war das Haften an den starren, unverrückbaren Begriffen, welches von den Eleaten her der griechischen Philosophie tief im Blute lag". Wir haben eben darauf hingewiesen, daß dieser Finitismus in der Auffassung des Gattungsbegriffes ein Symptom des Rationalismus [2]) ist, und so trifft Natorp durch den Hinweis auf die Eleaten, die Begründer des antiken Rationalismus und eben damit des Rationalismus überhaupt, als die Quelle dieses rationalistischen Elementes bei Platon, richtig dessen rationalistische Struktur:

Sind auch die Gattungsbegriffe unveränderlich nicht nur in der Idee eines abgeschlossenen theoretischen Systems oder eines idealen Bewußtseins, sondern in ihrer Zugänglichkeit für den endlichen Intellekt, so ist ein Fortschritt in der konkreten Erkenntnis im Laufe der Entwicklung des Individuums wie der historischen Kulturmenschheit unmöglich: Das Wissen ist ein abgeschlossenes Reich, nicht nur der Idee des Systems und der reinen Vernunft nach, sondern für das konkrete Bewußtsein.

Aber gerade eine vollkommen abgeschlossene Erkenntnis von allem Sinnlichen hat ja Platon immer geleugnet; darum kann er nicht diese Konsequenzen gezogen haben wollen. Im Parmenides [3]) läßt er Sokrates gefragt werden, ob er auch vom Ton, von Haaren und Schmutz Ideen annehme, und ihn einer solchen Forderung nicht geneigt sein. So scheute sich Platon auch schon vorher davor, Gattungsbegriffe von empirischen Dingen als Ideen zu bezeichnen. Zwar spricht er Kratylos (389 b) von der Idee eines Weberschiffes, Staat (597 b c) von der Idee eines Sofas; aber

1) Über Platons Ideenlehre Berlin 1914, S. 31. (Vortrag der Ktgesellschaft Nr. 5.)

2) Vgl. Einleitung S. 13 u. 31.

3) Parm. 130c.

das sind Begriffe von künstlichen, selbst aus dem Menschengeist entsprungenen und insofern als rational zu bezeichnenden Gegenständen. Hier hat die Idee auch den teleologischen Beigeschmack des Vorbildlichen, der Zweckursache, die ja auch den axiologischen eigentlichen Ideen eignet. Im übrigen aber geht er den Gattungsbegriffen aus dem Wege.

β) Die Ideen als die allgemeinsten rein logischen Kategorien.

Im Sophistes bleiben aber schließlich nur noch die inhaltleersten Allgemeinbegriffe: Sein, Stillstand, Bewegung, Identität und Heterotät. — Von ihnen kann man wohl sagen, daß sie, weil sie allem Wissen von Objekten zugrunde liegen, auch von jedem beliebigen Subjekt erkannt, in ihm gefunden werden können, aber natürlich nur hinsichtlich ihrer logischen Form; keinesfalls ist auch hinsichtlich der Totalität ihrer möglichen inhaltlichen Beziehungen und Erfüllungen von ihnen ein Wissen möglich.

γ) Die Ideen als Kulturwerte und das intuitive Wissen von ihnen.

So bleiben schließlich nur die eigentlichen Ideale für menschliche, besonders für seelisch-geistige Eigenschaften übrig, d. h. die Kulturwerte. Sie hat Platon in erster Linie im Auge, wenn er von einem Wissen der Ideenwelt spricht; das lassen die von ihm benutzten Beispiele des Schönen, Gerechten, Heiligen usw. deutlich erkennen. Wir haben aber schon im 1. Teil der Abhandlung gezeigt, daß Platon wohl mit Recht von einer besonderen Art der Erfassung dieser Ideen durch das Subjekt redet: — sie sind seine unmittelbaren Wertsetzungen —, und sie deshalb mit Recht scharf von jeder Erkenntnis sinnlicher Objekte scheidet. Aber willkürlich ist es von ihm, diese Erfassung der Ideen als absoluter Setzungen der Werte des menschlichen Gefühls und Willens als ein Wissen zu bezeichnen und dieses Ideenwissen mit dem begrifflichen Wissen zusammen zu werfen. — Beide haben wohl das gemeinsam, daß sie ihren logischen Grund nie in der Wahrnehmung vom Objekt, für das sie gelten, das sie begreifen wollen, haben können, auch wenn sie psychologisch anläßlich der Wahrnehmung, oder des Erlebens dem konkreten Subjekt bewußt werden. Sie transzendieren beide das empirische Subjekt. Aber die kategorialen Begriffe des theoretischen Denkens wenden sich als solche an die psychische Funktion des Denkens, den Intellekt, sie gehen dem sich selbst analysierenden, denkenden Erkennen auf, während die Ideen als Werte Setzungen der

---

1) Vgl. W. Windelband, Lehrbuch 1912[6], S. 100.

2) Soph. 254.

irrationalen Bewußtseinsfunktionen, des Gefühls und des Willens, sind [1]). Nur von den kategorialen Begriffen ist es demnach richtig zu sagen, daß sie rein erkannt werden können, hier schaut sich das Denken, der Intellekt bei seiner Arbeit selber zu, hier bleiben wir innerhalb des Gebietes „Theorie“, und darum ist es streng genommen nur hier zulässig, von Wissen und Erkennen, von wahr zu reden. Diese Prädikate übertrug aber Platon von dieser richtigen Verwendung auch auf die unmittelbare Erfassung der Ideen, durch deren gleiche Benennung mit den Begriffen als *αὐτὸ τὸ* ... usw. und durch die Ähnlichkeit der unmittelbaren Bewußtwerdung beider im Subjekt zur Nichtunterscheidung verführt. Schon oben [2]) aber ist darauf hingewiesen worden, daß durch diese gewaltsame Bezeichnung der irrationalen Ideensetzung als Wissen der Begriff des letzteren verfälscht wurde: aus einem theoretisch diskursiven wurde es ein intuitiver Begriff, der die unmittelbare Erfassung durch Gefühl und Wille bezeichnete. Indem das Wissen keinen rein logischen, sondern einen metalogischen Gegenstand, die Ideen, ergreift, wird es selbst aus einer logisch-intellektualen Funktion eine mystisch-irrationale; d. h. Platon kann unter dem Wissen nicht das diskursive Erkennen verstehen, das zwischen Form und Inhalt „hin und herläuft“, um so seinen Gegenstand herauszuarbeiten, sondern die unmittelbare Anschauung [3]). Eben weil er unter dem Ideenwissen etwas grundverschiedenes von dem sinnlichen diskursiven Erkennen versteht, wird er nicht müde, diesen Unterschied zu betonen [4]). (Mit der Reservierung einer eigenen Erkenntnisart, des intuitiven Wissens für das Ideenreich und nur für das Ideenreich, nimmt Platon geradezu eine Errungenschaft der modernen Philosophie voraus: Fichtes intellektuelle Anschauung).

δ) Das mittelbare Wissen oder die *δόξα ἀληθής*.

Im Menon geht ihm zuerst der Unterschied des unmittelbaren Wissens und der mittelbaren „richtigen Vorstellung“ auf. Unter „richtiger Vorstellung“ kann er aber dem Sinn nach nichts anderes meinen als das auf die Sinnenwelt gerichtete diskursive Erkennen. Aber dort

1) Siehe Einleitung S. 23 f.

2) S. 64 ff.

3) Darum kann wohl die Vorstellung, Meinung (*πίστις*) wahr und falsch sein, nicht aber das Wissen von den Werten; diese erfaßt die Seele immer unmittelbar, hat also keine Möglichkeit sich zu täuschen (Gorg. 454 d).

4) Im Gorg. trennt er nicht wie sonst zw. *ἐπιστήμη* u. *δόξα*, sondern zwischen *μάθημα* (*ἐπιστήμη*) und *πίστις* (454 d. e.).

5) Menon 97 a. b.

6) Menon 98 b.

7) Staat 477 b—478 b.

wird diese Unterscheidung nur postuliert, ohne daß Platon zu sagen vermag, worin denn nun eigentlich diese Unterscheidung begründet sei. Diese Begründung erfolgt im Staat. Wie das Objekt der beiden Erkenntnisarten, so ist auch ihre logische Struktur eine verschiedene: jene unmittelbar auf die Erfassung der Ideen gerichtet, diese in der intellektual-theoretischen Verarbeitung des sinnlich-vermittelten Vorstellungsmaterials bestehend.

Im Menon aber war Platons Terminologie noch nicht fest: dort bezeichnete er auch das Resultat der logisch begründeten richtigen Vorstellung als Wissen (85 c d 98 a) — wie er überhaupt den Terminus *ἐπιστήμη* (*γνῶσις*) für die diskursive Erkenntnis auch sonst gebraucht. (Vgl. oben S. 68.) [1]) — Im Staat (476 e f) bleibt das Wissen allein der Ideenwelt reserviert. Eben weil „die Erkenntnis" nur auf die ideale, die Vorstellung nur auf die sinnliche Welt geht, darum kann „mit solch großer Kühnheit", wie Raeder S. 219 sagt, „ausgesprochen werden, daß unmöglich dasselbe (d. h. dasselbe Objekt) sowohl durch die Erkenntnis, als durch die Vorstellung aufgefaßt werden kann [2]). Es kann nicht dasselbe Objekt zugleich *γνωστόν* und *δοξαστόν* sein." Damit ist eine kaum überbietbare Höhe der Einsicht in die logische Struktur sowohl der beiden Erkenntnis*arten*, wie der entsprechenden Objekte erreicht: der unmittelbar dem „Wissen" zugänglichen Ideenwelt und der mittelbar dem diskursiven Verstande offenstehenden Sinnenwelt. „Wenn es zwei verschiedene Erkenntnisarten gibt, *ἐπιστήμη* und *ἀληθὴς δόξα*, so muß es auch zwei Klassen von Erkenntnisobjekten geben" [3]). An dieser Erkenntnis der totalen Verschiedenheit der ontologisch-empirischen und der axiologischen Wirklichkeit hat Platon zeit seines Lebens festgehalten. Nachdem in den rein logisch orientierten Dialogen nach dem Staat das Interesse Platons sich mehr der ersteren zuneigt, kommt er im Philebos [4]) wieder auf das Verhältnis beider zu sprechen und kann dort nicht anders als diese Erkenntnis des Staates wiederholen.

So sehen wir also: Platon wird es nur deshalb möglich, eine rein rationale Welt, die der immateriellen Ideen zu konstruieren, weil er bei seinem Beweise unvermerkt die Ideenwelt nur auf die idealen Werte beschränkt, und dann deren durch Gefühl und Willen erfolgende

---

1) Auch Phaedrus 261 e—62 c wird die Kenntnis der Kleinigkeiten des alltäglichen Lebens Wissen genannt, die Sachkunde der praktisch erforderlichen Dinge, nicht aber das Ideenwissen.

2) Staat 578 b.

3) Pohlenz S. 414, Anm. 1.

4) Phileb. 58 a—59 d.

unmittelbare Erfassung, durch die wir uns von ihrem Sein „Rechenschaft geben [1]), als ein Wissen νόησις bezeichnet, als etwas rein Rationales.

ε) Die mathematischen Gegenstände.

Er selbst sah ein, daß er von dieser Art von Ideen die mathematischen Gegenstände abtrennen müsse: sie stehen einmal in einer näheren Beziehung zur anschaulichen Welt, insofern „die Mathemathik sinnliche Vorstellungen als Illustrationen ihrer Demonstrationen benutzt" [2]). Zu ihrer Bewußtwerdung ist infolgedessen — im Gegensatz zu den reinen Wertideen — ein Abstraktionsprozeß aus dem Anschauungsmaterial nötig [3]). Diesen mathematischen Ideen teilt Platon [4]) eine eigene Funktion des Bewußtseins, die *διάνοια*, zu, welche die Mitte hält zwischen der Vernunft, *νόησις* [5]), der unmittelbaren Erfassung der Ideen und der *δόξα*, der mittelbaren Zurechtlegungen der Sinnenwelt. Wie die Funktion der *διάνοια* eine Mittelstellung innehat, nehmen auch die mathematischen Ideen die Mitte ein zwischen den Werten und der Sinnenwelt. Aber diese *διάνοια* unterscheidet sich auch dadurch von der *νόησις*, daß sie eine rein rational-intellektuale Bewußtseinsfunktion darstellt, während die *νόησις* ihrem Wesen nach die Grenzen des endlichen Verstandes zu überschreiten gezwungen ist. Nichts desto weniger werden (Staat 509 d ff) beide Gegenstände der immateriellen Welt zugerechnet. Aber Platon mußte nun sehen, daß dann eben die Erfassung dieser verschiedengearteten Ideen durch das endliche Subjekt selbst eine verschiedenartige wird: auf der einen Seite das mathematische Denken, das die letzten Voraussetzungen (Axiome) der Mathematik als gegeben hinnimmt und von ihnen alles übrige ableitet, das rein rational bleibt, auf der anderen Seite das dialektische Wissen, das vom philosophischen Eros getrieben „durch die Voraussetzung zu dem hinter allem liegenden Voraussetzungslosen, dem *ἱκανόν*, hinaufstrebt" [6]). —

Darum hieß es schon im Phaedon (78 d), daß wir von dem Sein der Ideen Rechenschaft (*λόγον*) geben können; trotz dieses Logos aber haben die Wertideen insofern etwas Irrationales an sich, als sie nicht den Intellekt, sondern den *ἔρως* zur Funktion des Bewußtseins haben.

1) Phaedon. 78d: *αὐτὴ ἡ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι.* Aber dieser Logos, demzufolge die Ideen als etwas Logisches erscheinen, diese Rechenschaft kann nicht durch den Intellekt von den Werten gegeben werden, sondern nur durch die irrationale Funktion des *ἔρως*.

2) Räder S. 225.

3) Staat 524 d ff.

4) Staat 511 d.

5) Staat 533 e f. *ἐπιστήμη*.

6) Räder S. 225.

Sonst [1]) aber bezeichnet, wie unten gezeigt wird, das *λόγον διδόναι* gerade das Moment, das die Vorstellung begründet, sie durch Aufnahme in einen logischen Zusammenhang, durch Einordnung (Integrierung) in eine übergeordnete, logische Einheit zum Wissen macht, hat also nichts mit der Ideenerkenntnis, sondern mit dem diskursiven Verstehen zu tun. Besteht das *λόγον διδόναι* bei der diskursiven Erkenntnis gerade darin, einen Einzelfall durch Einordnung in ein Allgemeineres zu begründen, so ist jetzt ersichtlich, daß Platon gerade die letzten nicht weiter integrierbaren Allgemeinheiten, die absoluten Werte, oder wie er meint: den absoluten Wert, als reinste Idee bezeichnet. Sie ist *ἀνυπόθετον, ἱκανόν* und es ist daraus klar, daß die Rechenschaft von ihr, der Logos, eben nicht in dem sonst angebrachten Einordnen bestehen kann [2]). Die letzten Einheiten, oder die letzte Einheitidee kann also nicht ihrerseits eine noch höhere Einheit über sich haben, durch welche sie begründet werden könnte; sie kann also gar keine rein logische Struktur, kein logisches Sein mehr haben, wenn man darunter gerade das Eingeordnetsein des Besonderen unter das Allgemeine versteht [3]). Diese Erkenntnis geht Platon im Theaitet (201 e ff.) auf: Die ersten Grundelemente, auf die ein immer weiter zurückgreifendes Begründen schließlich stößt, erweisen sich ihm so sehr als jenseits der Begründung stehend, daß man — so heißt es bezeichnenderweise — nicht einmal sagen kann, ob sie sind oder nicht sind, sondern sie nur nennen kann, oder wie wir sagen — aufweisen, anerkennen kann, aber nicht erkennen, im Sinne des logischen Begründens.

Die Intuition der Ideenwelt durch den *ἔρως* ist genau so irrational, wie die Anschauung der sinnlichen Welt durch die *αἴσθησις*. Die „Erfassung" der beiden Welten erfolgt also nicht durch den Logos. Was der Logos zu leisten vermag, ist nur die „Begründung", die Ordnung des schon Erfaßten, „der Sinn aller Wissenschaft ist das Begründen . . . Alles begriffliche Begründen aber bewegt sich notwendig zwischen Begründendem und Zu-begründendem hin und her, ist diskursiv, zerlegt das Einheitliche zum Zwecke seines Begreifens in allgemeine

---

1) Vgl. Phaedon 101 d.

2) Staat 509 d ff.: „Die an die Ideenwelt geknüpfte Dialektik strebt durch die Voraussetzungen zu dem hinter allem liegenden Voraussetzungslosen hinauf." Räder S. 225.

3) Phaedon 101 d. e. Fr. Medicus: „Existieren" (als Prädikat gebraucht) heißt: seine Stelle in einem universalen Zusammenhang haben, dessen kategorialer Charakter über ein aus dem Sinn des Urteils erhellendes Minimum hinausliegt." Ktst Nr. 19 (1914), S. 4. Darum wird schon im Staat, wie wir unten sehen werden, der Idee des Guten ein Übersein beigelegt.

Form und besonderen Inhalt" [1]). Aber eben das Begründende, die Form, der Wert, die Idee kann infolgedessen nicht selbst wieder begründet werden: hier reicht die Intuition, der *ἔρως*, der Wille weiter als der Verstand, der *λόγος*, im selben Maße als letzteren die Anschauung, die *αἴσθησις* überragt. Nur soweit das dialektische Wissen die Ideenintuition begründet, „auf ihren Begriff bringt", ist es rational, nicht aber soweit Platon unter ihm die konkrete, durch den Eros erfolgende Wertintuition selbst versteht.

Die Entdeckung der eigentümlichen Funktionen der mathematischen *διάνοια*, auf die wir oben hingewiesen haben, mag ihrerseits den Anstoß gegeben haben, das Wissen einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Diese Aufgabe leistet vor allem der Theaitet mit seiner sich ständig wiederholenden Frage: *τί ἐστιν ἡ ἐπιστήμη;* aber dort wird die Frage hauptsächlich im Hinblick auf die naturalistischen Anschauungen der Sophisten, im Hinblick auf den Sensualismus der anschaulichen Welt gegenüber behandelt, also das apriorische Moment aufzuzeigen versucht, welches das Wissen von der *αἴσθησις* und der *δόξα* unterscheidet [2]), nicht aber an die Frage gerührt, ob auch die Ideenintuition als solche schon ein Wissen verbürge oder erst begründet werden müsse und könne. (Vgl. Münch S. 66.)

b) Platons Kritik an seinem Begriff des Ideenwissens.

Erst im Parmenides und Sophistes unterzieht Platon das Wissen von den Ideen einer genaueren Untersuchung, Hier [3]) besinnt er sich darauf, daß das Wissen von den Ideen etwas anderes ist als die Intuition der Werte, so gut als das Wissen von der Sinnenwelt etwas anderes als ihre Anschauung ist; daß das Wissen seiner Aufgabe nach begründen muß, das Wissen von den Ideen, den absoluten Werten, also das Begründende seinerseits begründen müßte, daß es für das Wissen nicht genügt, die immaterielle Welt als Inhalt des Bewußtseins anzuerkennen (132 b c), daß diese dem Anspruch des Wissens nach nicht nur Ziel für die irrationale Bewußtseinsfunktion des *ἔρως* sein soll, sondern wirkliches Objekt des menschlichen Erkennens, also rationale, auch für den menschlichen Intellekt zugängliche Struktur haben soll [4]).

Dieser Umschwung in der Erkenntnisauffassung ist nur so zu

1) Münch S. 66.
2) Vgl. Jacobus, Adolf, „Platon u. der Sensualismus". Berlin 1914, Erl. Diss.
3) Parm. 132 b. c ff.
4) Parm. 133 b—135 b.

erklären, daß Platon unter den Ideen eben nicht mehr die axiologischen Werte versteht, sondern die logischen Begriffe des Seins, die Begriffe der wissenschaftlichen Erkenntnis, die wir als dritte Art der Ideen von ihm aufgestellt gefunden haben: Diese können natürlich — so wenig wie die mathematischen Ideen — nicht durch die Anschauung des *ἔρως* „erkannt“, sondern nur durch diskursives Fortschreiten der Erkenntnis erschlossen werden; so können sie immer nur in unendlicher Annäherung an ihre ideale Reinheit Inhalte des konkreten Bewußtseins werden, von ihnen gibt es kein ideales unmittelbares, abgeschlossenes Wissen für die endlichen Menschen. Im Parmenides wird betont, daß die konkreten Einzelmenschen einer ganz anderen Welt angehören als die Ideen und sie darum niemals mit ihrem endlichen Wissen die Ideen, die Begriffe in ihrer idealen Reinheit erkennen könnten. Daß eine unvollkommene, in unendlich fortschreitender Klärung begriffene Erkenntnis möglich wäre, zieht Platon hier noch nicht in betracht: Er will nur den Charakter und die Unfähigkeit des menschlichen konkreten Wissens zu idealer Erkenntnis betonen. Darum wird hier die Inkommensurabilität der Ideen und der menschlichen Erkenntnis mit der Unzulänglichkeit der letzteren begründet, im übrigen aber der metaphysische, rational abgeschlossene Charakter der Idee noch unangetastet gelassen.

Hier setzt die Kritik des Sophistes ein: Er nimmt seine Position gerade im Wesen der diskursiven Erkenntnis, zeigt also die Bewegung, den Fortschritt des logisch begrifflichen Wissens als einen notwendigen Bestandteil des Logischen auf, soweit das Logische Inhalt des menschlichen Bewußtseins ist — und ein anderes Bewußtsein ist in concreto undenkbar —. Damit verliert aber die begriffliche Seite der Ideenwelt den ihr im Phaedon [1]) zugesprochenen Charakter der Unveränderlichkeit. Dieser kommt den Ideen nur insofern zu, als sie etwas Meta- bzw. Paralogisches sind: den Werten, die geliebt werden, nicht aber insofern sie die dem Denken zugänglichen begrifflichen „Gestalten“ sein sollen. Deren Erkenntnis ist notwendig unabgeschlossen, darum der Reinigung, Vervollkommnung, d. h. eben der Bewegung naturgemäß bedürftig. Daher heißt es im Soph. 248 e: „die wahre Wirklichkeit (*τὸ παντελῶς ὄν*), d. i. eben die Welt der begrifflichen Gegenstände, muß entweder Bewegung haben oder über die Erkenntnis erhaben sein [2]).

1) 78 c. d. 79 a. 80 b. c. *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον; ... τὸ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον.*

2) Soph. 248 e: *τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ᾽ ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν ... ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι.* Vgl. S. 11.

Aber gerade die letztere Konsequenz ist Platons Rationalismus, der die Erkennbarkeit und das Sein geradezu identifiziert, vollkommen abzulehnen gezwungen. — Die Anerkennung der Bewegung in der Wirklichkeit beseitigt aber ihrerseits den Fehler des Rationalismus: das rationale entwicklungsbedürftige menschliche Wissen einerseits mit dem idealen abgeschlossenen systematischen Wissen, anderseits mit der irrationalen Erfassung der idealen Werte durch den ἔρως zu verwechseln. So biegt Platon am Ende seiner Entwicklung den Rationalismus, in den ihn die anfängliche Nichtunterscheidung von axiologischen Werten und logischen Begriffen einerseits und diejenige von dialektisch mystischen und diskursiv begrifflichem „Wissen" anderseits zu verstricken schien, wieder idealistisch um, ohne daß es ihm aber möglich gewesen wäre, nun noch am Ende seines Lebens aus dieser fundamentalen Einsicht die allseitigen Konsequenzen zu ziehen [1]). —

Die Ideenwelt hält er nur deshalb für vollkommen rational, weil er unter dem Wissen der Idee die irrationale Funktion des ἔρως versteht, die ihrerseits nur die „eigentlichen" Ideen, die Werte, zum Ziele haben kann.

Der irrationale Kern im Begriffe der Bewegung.

Sobald Platon sich deutlich macht, daß er auch die konkreten Begriffe ihrem Wesen nach zu der immateriellen Welt rechnen muß, und die Funktionen des Wissens rein intellektual zu nehmen sucht, wird er den irrationalen Kern, den jedes rein logische Wissen der endlichen Subjekte einschließt, gewahr; er trägt ihm dadurch Rechnung daß er die den Rationalismus ausschließende Bewegung, deren irrationales, unerklärliches Wesen schon Zenon der Eleat aufgezeigt hatte, und die eben deshalb der erste Rationalist Parmenides von seinem System ausgeschlossen hatte, ebenso wie Platon selbst im Phaedon 78cf (vgl. vorige Seite) in den Begriff des „Seienden" aufnimmt und erklärt: „Dem Seienden ist Bewegung, Leben, Seele, Vernunft beizulegen" [2]). —

Ein bewegtes Seiendes ist dem reinen Rationalismus unfaßlich, nur der Idealismus vermag ihm gerecht zu werden: er schließt das durch die Anerkennung der Bewegung involvierte irrationale Moment nicht aus, sondern wird ihm gerecht, aber er „hebt" es im Begriff der Entwicklung des menschlichen rationalen Bewußtseins „auf" [3]): Das Logische ist sonach die sich durch den menschlichen Intellekt voll-

1) Vgl. Natorp: Über Platons Ideenlehre 1914, S. 31.
2) Vgl. S. 96, Anm. 3.
3) Vgl. Einleitung S. 17.

ziehende, ins Unendliche fortschreitende Begrenzung des Unbegrenzten, Bestimmung des Unbestimmten [1]), eben dadurch bemächtigt sich der Logos des Seins, das nichts anderes als sein Korrelat ist (vgl. Natorp. 1914 S. 6).

Das unbewegte und das bewegte Sein.

Das Unternehmen des „Sophistes“, dem Sein Bewegung zuzusprechen, könnte so scheinen, als sei nun Platon ganz ins Lager der Sophisten und Herakliteer gegangen. Dem ist aber nicht so: immer noch spricht er auch jetzt vom Sein, nicht nur von dem bewegten, das der Entwicklungsbedürftigkeit des diskursiven Erkennens entspricht, sondern er betont auch ausdrücklich, daß, wenn auch das Sein als bewegt angesehen werden muß, doch das Feststehende, Unveränderliche vom Sein, also von der Wirklichkeit nicht ausgeschlossen werden darf [2]). — Das zeigt aber, daß er weit entfernt ist, in Relativismus zu versinken: Mit dem Feststehenden, Unveränderlichen, das auch zur Wirklichkeit gehört, kann er nichts anderes meinen als die normativen Ideen [3]), die

---

1) Vgl. Phileb. 26d—27b; vgl. S. 13.

2) Soph. 249c. d.: *Τῷ δὴ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα, μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τὲ αὖ πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν..* Soph. 245e: *ὅτι τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν.* Soph. 241d: *τὸ τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.* Soph. 249b: *καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα.* Vgl. S. 11, Anm. 5.

3) Mit dem bleibenden Sein meint Platon in dieser Zeit die Wertwirklichkeit, nicht die empirische Wirklichkeit. Daß so sein Sprachgebrauch ist, ist deutlich aus einer Stelle des Politikos zu ersehen 293e: *ταύτην τότε καὶ κατὰ τοὺς τοιούτους ὅρους ἡμῖν μόνην ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι ῥητέον· ὅσας δὲ ἄλλας λέγομεν, οὐ γνησίας οὐδ' ὄντως οὔσας λεκτέον, ἀλλὰ μεμιμημένας ταύτην. ἃς μὲν ὡς εὐνόμους λέγομεν, ἐπὶ τὰ καλλίω, τὰς δὲ ἄλλας ἐπὶ τὰ αἰσχίονα μεμιμῆσθαι.* Denn sinngemäß kann den schlechten Politien, die ja auch die Fähigkeit des Nachahmens besitzen, das dazu erforderliche empirische Sein nicht abgesprochen werden, vielmehr setzt diese erste Aussage das zweite Prädikat voraus. Wenn von ihnen Platon demnach behauptet, sie sind nicht, so meint er das als Wertprädikat; vom Standpunkt des allein seienden Ideals existiert nichts als dieses Ideal selbst, keine empirische „Nachahmung“. Dabei erinnert uns das *μιμεῖσθαι* an den gleichen Sprachgebrauch und die *ὁμοιώματα* des Phaedros (250a u. 251a) und der späteren Dialoge überhaupt (vgl. Räder a. a. O., S. 85, Parm. 132d, Tim. 28a. b). Die Komparative *καλλίω* u. *αἰσχίονα* zeigen aber zugleich, daß diese Nachahmung der Wirklichkeit des Wertes durch die der Empirie immer nur relativ, also nie vollendet ist und deuten deshalb an, daß am idealen Wert gemessen nichts vollkommen, sondern immer nur bessere oder weniger gute Nachahmung ist, also eben „nicht ist“. (Vgl. S. 103 u. 111.) Somit haben wir in diesem Sprachgebrauch Platons die Wurzel für

vom Verstande nicht erfaßt, sondern nur als die letzten Bedingungen alles Wandelns, aller Änderung, aller konkreten Erkenntnis aufgezeigt werden können, die aber vom Eros in ihrer göttlichen, unveränderlichen Wertwirklichkeit intuitiv erfaßt werden: „In der seienden Welt muß sowohl Stillstand als Bewegung angenommen werden", heißt also nichts anderes als: Zur Wirklichkeit gehört sowohl die von allem praktischen Verhalten als unveränderlich vorausgesetzte Wertwirklichkeit, wie die durch die sinnliche Wahrnehmung erfaßte, durch den Verstand in fortwährend neue Zusammenhangsformen gebrachte empirische Welt. Jener kommt Stillstand, dieser unendliche Bewegung zu, beide aber gehören zur Wirklichkeit, zum Sein, so gut wie zum Bewußtsein nicht nur die rationalen, sondern auch die irrationalen Funktionen.

Darum hat das Sein sowohl Stillstand (Sein i. e. S.) als Bewegung, (Nichtsein), ist rational und irrational zugleich.

c) Die Vorstellung von der sinnlichen Welt.

War Platon davon ausgegangen, im Phaedon die vollkommene Rationalität der Ideenwelt zu behaupten, und hatte er sich im Laufe seiner Entwicklung überzeugt von den irrationalen Elementen, die im Begriffe der Erkenntnis liegen, so verhielt sich seine Stellung zur irrationalen sichtbaren Welt umgekehrt aber entsprechend: Sie hatte er im Phaedon (79 a) als das, was sich nie auf dieselbe Weise verhält, als das durchaus Relative und infolgedessen schlechthin Unerkennbare, Irrationale bezeichnet.

Aber wie er im Symposion dem sinnlich Sichtbaren einen gewissen Wert zuerkennt als Anhebungspunkt, Anlaß für das Erwachen des philosophischen Eros im Menschen, so gesteht er im Menon auch der psychischen Tätigkeit, die sich denkend mit der sinnlichen Welt befaßt, der *δόξα*, einen relativen, aber für das praktische Leben genügenden

die Unterscheidung der Scholastiker zwischen dem empirischen und dem begrifflichen (axiologischen) Sein des Mittelalters; der existentia und essentia des Anselm von Canterbury. Wie Platon hier die Fähigkeit des Nachahmens komparierbar sein läßt, so betrachten die Scholastiker „das ‚Sein', wie sonstige Eigenschaften, als komparierbar, als steigerungs- bzw. abschwächungsfähig; es kommt den einen Dingen mehr zu als den andern" (Windelband, Lehrbuch[6] [§ 23, 2], S. 243). Darauf, daß „durch diese Abstufung innerhalb der *οὐσία*, der Welt wahrer Wirklichkeit, die Spaltung im Begriffe der Wirklichkeit, welche sich aus dem Gegensatze der Wahrnehmung und des Denkens entwickelt hatte, vervielfältigt, und damit der Dualismus wieder aufgehoben wurde" weist Windelband besonders hier (ebenda § 11, 5 und S. 101 in seiner Platon-Monographie) hin.

Wert zu [1]). Und er gesteht ihr nicht einmal nur einen praktischen, sondern auch einen theoretischen Wert zu: er sieht, daß die Vorstellung (*δόξα*) *αἰτίας λογισμῷ* [2]) zur richtigen Vorstellung wird, d. h. eben ein (wenn auch nur bedingtes und daher relatives) Wissen [3]) von der sinnlichen Welt zu ermitteln vermag. Hier erkennt er also schon die relative Rationalität der Sinnenwelt an, deren Data eben die Inhalte für die logische Betätigung abgeben. Aber ausdrücklich betont er hier sofort (98 b) wie im Staat (478 b), daß dieses Wissen in seiner Art vollkommen verschieden ist von dem Ideenwissen. Unter diesem versteht er, wie oben gezeigt, das unmittelbare, auf dem irrationalen Eros beruhende Erfassen der Ideen; unter jenem muß er dementsprechend das durch die Sinne vermittelte Verständnis der sichtbaren Welt verstehen, also das diskursive Erkennen, das logische Ordnen konkreter Inhalte des Bewußtseins.

Während Platon die Verkennung des logischen Gehaltes der Sinnenwelt im Phaedon verleitete, in rationalistischer Manier ihr auch das Sein abzusprechen [4]) — dort gibt es strenggenommen nur eine Wirklichkeit, die rationale der unsichtbaren Welt —, muß er nun, wo er den relativ logischen Gehalt der sichtbaren Welt und der auf sie gerichteten Funktion der *δόξα* erkannt hat, folgern, daß, wie der unmittelbaren Erkenntnisart, dem Wissen, ein unmittelbares Sein, vollkommene Rationalität seines Gegenstandes, der Ideen, entspricht, so auch der relativ-logischen Vorstellung (*δόξα*) notwendig auch ein relativ-logischer Gegenstand entspreche. Die sinnliche Welt liegt also, ähnlich wie ihre Funktion, die richtige Vorstellung, sich zwischen Wissen und Unwissenheit [5]) befindet, zwischen Sein und Nichtsein, oder, was für Platon dasselbe ist, zwischen absoluter Rationalität und absoluter Irrationalität: sie ist relativ rational. Es ist nun ganz natürlich und logisch konsequent, wenn damit der Gegenstand der Vorstellung, die werdende, sichtbare Welt, außerhalb der Wirklichkeit gesetzt wird [6]), nämlich der reinen Rationalität der idealen Welt, eine Folgerung, die

---

1) Menon 97 a. b.

2) Meno 97 a.

3) Menon 85 c. d. 98 a; vgl. auch Sympos. 202 a, Theait. 201 e—202 c, Räder S. 290 f.

4) Doch siehe 79 a: *δύο εἴδη τῶν ὄντων*. 78 d: *αὐτὴ ἡ οὐσία*. 75 d: *τὸ ὅ ἔστιν*. Vgl. Natorp: Über Pl. Ideenlehre. Vortrag in der Kantgesellschaft Nr. 5. S. 5 f. u. 8 f.: „Alles Denken ist ja nichts anderes als das Setzen eines Seins.“

5) Symp. 202 a; Staat 478 d; Tim. 51 d.

6) Staat VI, 508 d: „Wirklich sein“ heißt eben für Platon: „unbedingt sein“, unfähig, in einen höheren Zusammenhang eingeordnet zu werden.

Raeder (S. 219) wunderlich und paradox erscheint: der Gegenstand der Vorstellung ist ebenso außerhalb der Wirklichkeit der Ideen, wie sich umgekehrt die Ideen außerhalb der Wirklichkeit der halben Rationalität der Gegenstände der Vorstellung befinden: denn das heißt ja nichts anderes als: Ideen- und Vorstellungs-(Sinnen-)welt ist eine heterogene Entstehung und folglich auch eine heterogene logische Begründung und damit auch eine heterogene Gegenständlichkeit, Wirklichkeit, ein *ἕτερον εἶναι*, eigen [1]).

So ist es also das Verdienst Platons, diese zwei Arten heterogener Wirklichkeiten ein für allemal festgelegt zu haben: die axiologische Wertwirklichkeit und die theoretisch empirische, keineswegs ein Fehler, wie Raeder anzunehmen scheint. Platons Fehler war, daß sein Hauptinteresse seiner metaphysischen Einstellung entsprechend der unmittelbaren Ideenerkenntnis galt und nicht — wenigstens nicht sogleich — dem weiteren Ausbau des neu entdeckten Begriffes der „richtigen Vorstellung“.

Obwohl er das *ἕτερον εἶναι* der sichtbaren Wirklichkeit anerkannte, sprach er seiner axiologisch-teleologischen Vorliebe folgend der Wirklichkeit der immateriellen Ideenwelt eine vollkommenere Art von Wirklichkeit zu: Weil sie dem dialektischen Wissen unmittelbar zugänglich ist, also reine „Rationalität“ besitzt, sollte sie auch ein reineres „Sein“ besitzen. — Die durch die Sinne vermittelte, empirische Wirklichkeit besitzt, weil sie nicht völlig rational ist, auch nur ein halbes, ein vermindertes Sein. (Vgl. S. 65 u. S. 98, Anm. 3.)

Wäre Platon aber strenger Logiker gewesen — nicht axiologisch, teleologisch orientiert —, und hätte er die höhere Wirklichkeit nur einem der beiden Reiche zusprechen wollen, so hätte er — das muß gegen Natorps Versuch, Platon nur zum Logiker zu stempeln, betont werden — das Sein, die wahre Wirklichkeit nicht der Ideenwelt, als der Welt der Werte, sondern eben dem Gegenstand der wahren Vorstellung beilegen müssen. Wohl hat er darüber schon im Menon volle Klarheit, wie sich die richtige Vorstellung einerseits zur bloßen Vorstellung, anderseits zum Wissen verhält; wir sahen: *αἰτίας λογισμῷ* wird die Vorstellung zur richtigen Vorstellung und eben damit zum Wissen. Aber sein logischer Fehler ist, daß er diesen verschiedenen Vorstel-

---

1) Vgl. Medicus a. a. O., S. 2/3: „Der Begriff der Existenz ist mehrdeutig, relativ“ . . . „Im Existenzialurteil handelt es sich niemals um Existenz im kontradiktorischen Gegensatz zur Nichtexistenz, sondern es handelt sich um einen bestimmten Grad von Existenz, der sich über einen vorausgesetzten niedrigeren Grad erhebt.“

lungsarten nicht auch ein verschiedenwertiges funktionales Sein zuteilte; denn dann hätte er ja schon der bloßen Vorstellung und Empfindung auch eine Wirklichkeit zuordnen müssen: eben die anschauliche Sinnenwelt, „die Funktion des biologisch orientierten Subjekts, die vortheoretische Formung der Erlebnisinhalte“ [1]), die sich, wie er im Staat 478d selbst sagt, zwischen Sein (d. i. in diesem Falle der positiv theoretischen Formung, der transzendentalen relativen Rationalität) und Nichtsein befindet; dagegen hätte er der richtigen Vorstellung, die doch, wie er selbst sagt [2]), weil sie richtig und logisch begründet ist, Wissen ist, auch ein richtiges, wahrhaftes Sein zuteilen müssen. Indessen befindet sich nach Platons Meinung der Gegenstand der richtigen Vorstellung genau so wie derjenige der vortheoretischen, vorkritischen Vorstellung zwischen Sein und Nichtsein; das bedeutet aber bei ihm: zwischen absoluter, also transzendenter [3]) Rationalität und vollkommener Irrationalität. — Aber was Platon hinderte, bis zu der eben aufgewiesenen Konsequenz vorzudringen, das war sozusagen seine axiologische Voreingenommenheit auf der einen und seine rationalistisch-metaphysische auf der anderen Seite: Diese ließ ihn die Forderung einer abgeschlossenen idealen Erkenntnis auch für konkrete Subjekte aufstellen; jener folgend, sprach er — das eigentlich logische Sein der Gegenstände diskursiver empirischer Erkenntnis eliminierend — das Sein in erster Linie den metalogischen axiologischen Ideen zu; er sah, indem er den Begriff des Wissens in eigentümlicher Weise preßte, in der Wertwirklichkeit der Ideen auch die theoretische Wirklichkeit für das Denken und Erkennen, d. h für das, was er aus diesen rationalen Funktionen machte: Erfassung durch den Eros. Infolgedessen verfolgte er den Gedanken des Menon, der große logische Einsicht zeigt, daß die Vorstellung durch logische Begründung zum Wissen werde, vorerst nicht weiter und stellte eben die Welt der logischen Rationalität der prologischen Sinnenwelt mit derselben Schroffheit unberechtigterweise gegenüber, wie er mit Recht die Wertwirklichkeit von der empirischen Wirklichkeit, das Ideenwissen von dem diskursiven Erkennen, die Intuition von der Theorie in der klarsten Weise trennte; denn logische Rationalität und Sein der Ideen, ideale Wirklichkeit fielen ihm ebenso zusammen, wie ihr Korrelat, die sinnliche Welt, sowohl Gegenstand der theoretischen Erkenntnis, wie Schauplatz und Material des praktischen Handelns und Schaffens ist.

---

1) Münch a. a. O., S. 51 f. 120.

2) Meno 98a.

3) Dem endlichen Bewußtsein gegenüber.

Von diesem Standpunkt aus mußte er es ablehnen, einen Übergang aus dem Halbsein (dem μὴ εἶναι) des Vorstellungslebens in das volle Sein logischer Gegenständlichkeit anzuerkennen. Diese logische Gegenständlichkeit gibt es eben für ihn gar nicht, sondern nur eine meta- (bzw. axio-)logische, ideale.

So ist es gerade der Seinsbegriff, der den metaphysischen, oder besser metalogischen Grundcharakter der platonischen Philosophie in ihrer Blütezeit, als deren Dokument doch gewöhnlich der „Staat" angesehen wird, aufzeigt und Platon hindert, in dieser Zeit ein reiner Logiker zu sein, der auch den Gegenständen der richtigen Vorstellung voll in ihrem logischen Gehalt gerecht werden könnte, d. h. gerade ihnen das Sein beilegte und nicht den idealen Begriffen von den Dingen an sich, die wir als rein logische Gegenstände, als seiende „Dinge" nur einer idealen Vernunft uns denken können, nicht aber auch, wie Platon im Staate noch zuversichtlich vertraut, auch als Gegenstände des Wissens eines konkreten, endlichen, theoretischen Bewußtseins; einem solchen gegenüber sind sie transzendent, metaphysisch, metalogisch und in diesem höheren Sinne nicht-seiend, irrational, während Platon sie gerade als das Rationale angesehen wissen will. Dann allerdings, wenn man die Gegenstände des idealen Wissens, die idealen Begriffe, als seiend bezeichnet, muß jede konkrete, richtige Vorstellung, jeder konkrete Begriff von sinnlichen Dingen als nur halb seiend erscheinen, weil sich hier immer irrationale inhaltliche Elemente finden, die einer rein rationalen Formung im Wege stehen: nur einer solchen aber bewilligt Platon das Prädikat des (reinen) Seins.

Weil Platon die irrationale Erfassung der Wert-Ideen durch den Eros als rationales Wissen bezeichnet, kann er erklären, sie hätten ein reines, d. h. rationales Sein. — Wenn nun aber Platon dieses reine, wahrhafte Sein nicht nur den Ideen der Wertwirklichkeit, sondern im Anschluß daran der ganzen immateriellen Welt, insonderheit den Begriffen, beilegt, schraubt er den Begriff des Seins künstlich von der konkreten Sphäre, der er nach der naiven wie nach der kritischen Anschauung eigentlich zukommt, in die ideale, metalogische empor. Er übersieht dabei, daß es dann, strenggenommen, für konkrete Subjekte überhaupt kein theoretisches Sein gibt; denn dieses ist für endliche Subjekte immer Korrelat des diskursiven Denkens, nicht aber der unmittelbaren Ideenerkenntnis. Eine solche kann nichts über das theoretische, ontologische Sein ausmachen, das sich in Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen ausspricht, sondern nur über die Wertwirklichkeit der Ideen.

Die axiologische Voreingenommenheit und die daraus folgende Unfähigkeit, das logische Recht (Sein) des Gegenstandes der wahren Vorstellung voll zu würdigen, zeigt sich vor allem in dem Widerspruch, der darin besteht, daß Platon die wahre Vorstellung einerseits (Meno 98a) als Wissen bezeichnet und gleich darauf (98b) für eine grundsätzliche Trennung von Wissen und richtiger Vorstellung eintritt und infolgedessen auch dem Gegenstande der richtigen Vorstellung die wahre Wirklichkeit abspricht, die er doch sonst den Gegenständen des Wissens (den Ideen) zuspricht. So ergibt sich die Schwierigkeit: Auf der einen Seite gehört der Begriff als immaterieller, gedachter Gegenstand der Ideenwelt an, ist hier dem endlichen Subjekt vollkommen rationell zugänglich und hat demnach volle Wirklichkeit; auf der anderen Seite ermangelt ihm diese volle Wirklichkeit als Gegenstand der richtigen Vorstellung, deren Inhalt doch, logisch betrachtet, nichts anderes sein kann, als eben der *Begriff* des richtig vorgestellten Gegenstandes; allerdings ist dieser Begriff, als Inhalt der Vorstellung eines endlichen Bewußtseins, ein konkreter Begriff, kein idealer; aber im Staat vertraut ja eben Platon noch, daß die ganze immaterielle Welt, also auch die idealen Begriffe, dem Wissen eines endlichen Bewußtseins vollkommen zugänglich seien, macht also überhaupt nicht die Unterscheidung von idealen und konkreten Begriffen, sondern eben nur diejenige von Wissen (Ideen, Begriffen) und Vorstellen (sinnlicher Welt).

Und doch wurde eben im Staate ein gewaltiger Schritt zur Lösung dieser durch die metalogische Überspannung des Seinbegriffes hervorgerufenen Schwierigkeiten getan durch die Postulierung des Überseins, wenn auch nicht aller Ideen, doch der charakteristischen axiologischen Idee des Guten [1]): „Die Idee des Guten ist die (teleologische) Ursache des Daseins der übrigen Ideen, während sie selbst über das Sein erhaben ist [2]).“ — Damit ist wenigstens für die Idee des Guten der metalogische, mehr - als - ontologische Charakter der Idee anerkannt, der Begriff der *Wert*wirklichkeit im Prinzip gefunden und als *axio*logische Wirklichkeit scharf von der *onto*logischen getrennt. Eben damit aber gerät das ontologische Sein in nähere Beziehung zum Logos, als es die Theorie verlangt [3]).

Da aber, wie das Symposion zeigt und auch aus anderen Stellen hervorgeht, für Platon die Ideen des Guten, Schönen und Wahren nahe verwandt, ja in gewissem Sinne identisch sind, insofern sie eben die

---

1) Staat VI, 507b–509b.

2) Räder S. 225.

3) 104e: *εἴ τις μεταβαλὼν ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ χρώμενος.*

axiologischen Werte für das Verhalten des Menschen darstellen, so wurde mit der Aufstellung des Überseins für die Idee des Guten zugleich der eigentümliche metalogische Charakter der ganzen Wertwirklichkeit klargestellt; diese selbst aber deutlich unterschieden von den übrigen Ideen, eben den rein rationalen Begriffen. In ihnen spricht sich ja auch nach der landläufigen Logik das ontologische Sein aus; das Übersein der Wertwirklichkeit wird hier dem ontologischen Sein der begriffenen Gegenstände, der in den theoretischen Begriffen erfaßten Wirklichkeit entgegengestellt.

Noch um ein beträchtliches weiter kommt Platon im Theaetet: Hat Platon im Staate die Notwendigkeit, dem absoluten Werte eine eigene Wirklichkeit, ein höheres Übersein beizulegen, erkannt, so sieht er nun (201e — 202c), daß von den Ideen, als den letzten Einheiten, den ersten Grundelementen, auf die jedes analytische Zerlegen von Zusammenhängen stößt, nicht nur keine Rechenschaft gegeben werden kann, im Sinne des Unterordnens unter eine umfassendere, allgemeinere Einheit, — denn daß eine andere Rechenschaft im Sinne des Sich-zum-Bewußtsein-bringens (Aktualisation) des einzigartigen Wesens der Ideen wohl möglich und von ihm selbst angenommen wird, zeigt Phaedon 78d; das eben ist ja der Sinn des dialektischen Wissens von den Ideen [1]) — sondern „daß sich von diesen Grundelementen nicht einmal sagen läßt, ob sie sind oder nicht sind, man sie vielmehr bloß nennen kann“, d. h. voraussetzen, anerkennen kann. — Damit ist klar die Metarationalität der ersten Grundelemente ausgesprochen, welche Platon selbst als ἰδέα ἀμέριστος oder μονοειδές bezeichnet (203c, 205d), die Metarationalität der Ideen, nun aber — dem Zusammenhang entsprechend — nicht der eigentlichen axiologischen Werte, sondern der apriorischen Begriffe der Theorie. Dementsprechend versteht hier Platon unter dem Erkennen nicht mehr die unmittelbare Erfassung, sondern das diskursive, analytische Erkennen; er definiert es als „Auflösung in die einzelnen Bestandteile“, welche nicht wieder ihrerseits erkannt werden können. Was er im Staate der Mathematik im Gegensatz zur Dialektik als Fehler anrechnete, daß sie von ihren Axiomen keine Rechenschaft geben könne, das — sieht er nun — ist der Grundcharakter jedes Wissens, soweit es diskursives, analytisches Erkennen einer konkreten

1) Münch a. a. O., S. 66 trennt auch hier noch zwischen irrationaler Wertintuition und logischer Wertbegründung; aber gerade diese Unterscheidung macht Platon nicht. Vgl. S. 23, 32, 64 ff., 91.

2) Räder S. 291.

3) Räder S. 291.

4) Staat VII, 533c.

Vielheit ist und nicht — was er bisher darunter vor allem verstanden — durch den Eros vermitteltes Ideenwissen.

Daß aber jedes konkrete Ding, um erkannt zu werden, in seine Bestandteile zerlegt werden muß und infolgedessen sich als Summe dieser seiner Bestandteile erweist [1]), das ist der Grund des irrationalen Charakters aller konkreten Dinge; denn es ist nicht einzusehen, warum sie als Summen (Aggregate) von irrationalen Einheiten eher erkannt werden könnten, als diese irrationalen Elemente selbst. Den sich daraus ergebenden Schluß zu ziehen, daß die erkannten Dinge eben nicht bloß als die Summen ihrer Elemente angesehen werden dürfen, sondern als ein Sinngefüge, ein logischer Zusammenhang dieser Elemente, daß also diskursives Erkennen nicht nur in diesem analytischen Auflösen in die Bestandteile besteht, sondern auch im logischen synthetischen Verknüpfen, im Ordnen dieser Bestandteile, das überläßt Platon der Arbeit des Lesers, nachdem er seine Meinung deutlich genug zum Ausdruck gebracht durch die These, daß das Wissen in der Berechnung des Grundes, des Zusammenhanges besteht [2]). Es ist also unrichtig, wenn Raeder S. 290 behauptet, daß die dritte Definition des Wissens des Theaetet als einer richtigen Vorstellung, über welche Rechenschaft gegeben werden kann (201 c — d), „in vernichtender Weise kritisiert" werde, daß „alle Versuche, das Wissen zu definieren, unrettbar gescheitert seien und der Dialog mit einem ganz negativen Resultat schließe" (S. 292). Das würde er nur, wenn Platons Meinung wirklich gewesen wäre, es handle sich beim diskursiven Erkennen um eine totale inhaltliche Erfassung der Elemente und der aus ihnen bestehenden Aggregate, nicht aber gerade um das logische Inbeziehungsetzen dieser Elemente, um das Aufzeigen des Rechtes ihrer formalen Zusammensetzung, wie klar aus 201 e — 202 c hervorgeht.

Gelingt es sonach Platon im zweiten Teile des Theaitet, die tiefsten Einblicke in das Wesen des diskursiven Erkennens zu tun, so ist auch die im ersten Teile erfolgende Kritik des Naturalismus, Sensualismus und des daraus resultierenden Relativismus für unsere Frage nach Platons Stellung zum Irrationalen nicht ohne Ertrag. Denn der Relativismus ist nichts anderes, als totaler Irrationalismus, nur mit einem rationalen Mäntelchen behangen.

---

1) Theait. 203 a—206 b.

2) Vgl. oben Räder S. 290; Theait. 201 e—202 c.

d) Die Wandlung im Begriffe des Nichtseins. Das Sein des Nichtseienden und der Bewegung.

Bekanntlich hat schon Heraklit im Gegensatz zu Parmenides das Sein geleugnet: alles fließe, entstehe und vergehe. Aber während es offensteht, ob Heraklit damit wirklich die ganze Wirklichkeit für erschöpft hielt oder nicht vielmehr das Sein eben des Fließens, Entstehens, Vergehens anerkannte, d. h. das Gesetz, den *λόγος*, demzufolge das alles geschieht, dessen Sein von der Anerkennung des Werdens vorausgesetzt wird, haben seine Schüler sich nur an die wechselnden Erscheinungen gehalten, insbesondere der Naturalist Antisthenes, für dessen Relativismus die vergröberte Darstellung Platons von der Lehre des Heraklit [1]) viel besser paßt, als für den viel subtileren Geist des Heraklit selbst, mit dem Platon, wie sich sofort [2]) zeigen wird, viel mehr gemeinsam hat, als er hier zugeben will, wo er (179d) die Lehre vom „beweglichen Sein", die er Heraklit zuschreibt, scharf kritisiert. Wir haben schon oben gesehen, daß sich Platon später im Sophistes veranlaßt sah, dem Sein Bewegung und der Bewegung ein Sein zuzusprechen, also sich eben die Lehre vom beweglichen Sein zu eigen zu machen; ferner hat ja eben die Beobachtung, daß die Data der Sinne sich nie auf die gleiche Weise verhalten, also durchaus relativ sind, Platon im Phaedon veranlaßt, den Philosophen gänzlich von der Sinnenwelt zu trennen, das wirkliche Sein den sichtbaren, sinnlichen Dingen überhaupt abzusprechen. Platon schließt also im Phaedon von der Relativität der Sinnendinge auch auf ihre vollkommene Irrationalität, ihr Nichtsein, während die Sophisten umgekehrt aus der Relativität der Sinnenwelt das Nichtsein des *λόγος*, der Wertwirklichkeit, folgern. Das können sie aber nur, weil ihnen Erkennen nichts weiter ist, als Wahrnehmen: wie die Wahrnehmung, wäre dann auch alle Erkenntnis relativ. Insofern ist dieser Relativismus nur bei konsequentem Sensualismus möglich, und der Subjektivismus des Protagoras, der die Wahrheit festhalten zu können meint bei einem relativen Maßstab für sie, macht sich einer heillosen Inkonsequenz schuldig. Gegen des Protagoras Versuch, aus der Relativität, der Unabgeschlossenheit des konkreten Inhalts jeder Wahrheit auch die Idee der Wahrheit in den Bereich des ganz und gar Relativen herabzuziehen, also die Wahrheit aufzulösen, betont Platon das reine Sein der Wertwirklichkeit, ihre Transzendenz gegenüber jedem endlichen Bewußtsein. Aber er bestreitet den Sophisten schon die letzte Voraussetzung, die er mit klarem Blick

---

1) Theait. 152c—155.

2) Räder S. 283, Anm. 1.

erkennt: es ist eben ihr naturalistischer Sensualismus, dem das Wissen, die Erkenntnis schon in der Wahrnehmung mitgegeben ist. Aber „Erkennen ist nicht Wahrnehmen, nicht bloßes Vorstellen vermittelst des äußeren Sinnes, sondern es ist Überwindung der Wahrnehmung“ [1]). Wenn die Wahrheit nicht in der Wahrnehmung der Sinne besteht, so können die Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung ruhig relativ sein, denn aus ihrer Relativität kann ja nicht auf die der Wahrheit geschlossen werden.

Nun hat er aber besonders im Phaedon [2]) die sinnliche, empirische Welt vom reinen Sein ausgeschlossen, weil die Wahrnehmungen von ihr immer relativ sind, weil sie ganz und gar irrational sei; damals machte er sich also selbst des naturalistischen Sensualismus schuldig, gegen den er hier seine Kritik richtet. Jetzt, wo er dessen Fehler erkannt hat, daß die Wahrnehmung keine Erkenntnis ist, kann er auch den logischen Wert der Sinnenwelt höher einschätzen. Auch wenn alle Wahrnehmungen von ihr relativ sind, kann doch Erkenntnis von ihr möglich sein; denn die Erkenntnis ist ja etwas anderes als die Wahrnehmung. Sind aber richtige Vorstellungen von der konkreten Welt möglich — und jede Vorstellung hat bei Platon etwas Sinnliches, Relatives zum Inhalt —, so hat die sinnliche Welt nicht als Wahrnehmungsinhalt, aber als Gegenstand richtiger Vorstellung logischen Gehalt; sie hat ein „Sein“; daher tritt er jetzt [3]) gerade im Verein mit den sonst bekämpften Heraklitern gegen diejenigen auf, die das Werdende nicht zum Seienden rechnen, was er im Phaedon (78d ff.) und im Staat V, 477a, VI, 508d selbst nicht getan hatte. Allerdings kritisiert er (179d) auch wieder diese Lehre vom „beweglichen Sein“, insofern als die Herakliteer nur der Bewegung bzw. dem Bewegten ein Sein zusprachen, während er doch von seinem Idealismus aus deutlich das Konstante im Begriffe des Erkennens und Seins fühlte, das eben von ihrer Logosbezogenheit herrührt. Er sieht [4]), daß nicht nur die sinnlichen Empfindungen, sondern die Sinne, d. h. das konkrete Subjekt selbst, ja seine Begriffe in den Strudel des herakliteischen Relativismus gezogen werden, daß aber „damit jeder positive Ausspruch unmöglich würde“ [5]), wenn es weiter nichts als das Subjektive und Relative gäbe. Aus dieser Aporie weist er hier keinen direkten Ausweg;

---

1) F. Medicus, Ktstud. 19 (1913): „Bemerkungen zum Problem der Existenz mathematischer Gegenstände“, S. 6.

2) 75d. 78d ff.; vgl. Adolf Jacobus a. a. O.

3) Theait. 155e.

4) Theait. 182c—183b.

5) Räder S. 286.

mittelbar aber durch die Kritik des Sensualismus und Subjektivismus zeigt er ihn doch: wohl ist alles relativ, soweit es nichts weiter als subjektiv bedingt ist. Wie die Empfindungen, sind auch die Vorstellungen und Begriffe des individuellen Subjekts relativ; für die konkreten Begriffe hatte das früher Platon nicht zugegeben, hier hatte er keinen Unterschied zwischen konkretem Begriff (als Inhalt eines endlichen Intellekts) und idealem Begriff gemacht: jede Seele galt ihm als absolute Vernunft, was das begriffliche Wissen, das Wissen von den Ideen angeht. Nunmehr drängt sich ihm die Notwendigkeit auf, zwischen dem relativen Wissen eines konkreten Subjekts und dem idealen vorausgesetzten Wissen zu unterscheiden. Diese Konsequenz zog er, wie oben gezeigt, im Sophistes.

Sonach unterscheidet sich aber das begriffliche Wissen in nichts mehr von der richtigen Vorstellung: soweit sie ihr Material aus dem durch die Sinne übermittelten Chaos entnehmen, sind sie relativ, relativ aber auch immer deshalb, weil sie Inhalt eines endlichen konkreten Bewußtseins sind, das sich bei der logischen Verknüpfung der inhaltlichen Elemente irren und täuschen kann.

Das Problem der Fehlurteile und falschen Vorstellungen.

Darum legt Platon dem Problem der Fehlurteile, der falschen Vorstellung soviel Gewicht bei. — Aber gerade dessen Behandlung im Theaetet 187 c ff zeigt deutlich, daß er sich zu einer rein logischen Auffassung des Seienden, wie es Natorp möchte, hier noch nicht durchgerungen hat. Er definiert die falsche Vorstellung als eine Vorstellung von etwas Nichtseiendem [1]. Aber dieses Nichtsein faßt er hier noch als kontradiktorischen Gegensatz zum Sein [2]. Es entspricht aber jeder Vorstellung ein bestimmter Gad des Seins. Der Inhalt der falschen Vorstellung kann nur auf eine absolut rationale Erkenntnis bezogen als „Nichtseiend“ bezeichnet werden.

Anderseits verfällt Platon selbst in Naturalismus, wenn er in seinem Gefallen an Antinomien dagegen die Behauptung aufstellt [3]: jede Vorstellung habe einen Gegenstand und wer sich etwas Nichtseiendes (sc: als seiend) vorstellt, habe überhaupt keine Vorstellung: es ist aber doch so, daß jede Vorstellung wohl einen Inhalt hat, daß aber daraus, daß ein Gebilde Inhalt einer Vorstellung ist, durchaus nicht geschlossen werden darf, daß diesem Vorstellungskomplex ein wirklicher empirischer

---

1) Theait. 188 d.
2) Theait. 200 d.
3) 188 d—189 a.

Gegenstand entspreche. Wer sich aber etwas Nichtseiendes als seiend vorstellt, der hat wohl eine tatsächliche Vorstellung im Sinne der Psychologie; aber er hat dann keine richtige Vorstellung.

Nur insofern, als das absolute Nichtseiende überhaupt nicht vorgestellt werden kann, kann Platon sagen, man stelle sich nichts vor, das wäre eine Tautologie. Den Schluß aus dieser Antinomie zu ziehen, daß eben die falsche Vorstellung kein absolutes Nichtseiendes zum Inhalt hat, daß also eine Abstufung des Nichtseins vom absoluten Nichtsein bis herauf zum Sein angenommen werden müsse, diesen Schluß zu ziehen, überläßt Platon hier dem Leser: Aber dieses hier [1]) noch ungelöst gelassene Problem der falschen Vorstellung und des Nichtseienden wird im Sophistes vertieft und klar gestellt: die große Digression des Dialoges hat ja nichts anderes zum Gegenstand als eben die Frage, worin der trügerische Schein und das Unwirkliche bestehe, wie es möglich sei, etwas Falsches zu sagen oder zu meinen, die Wirklichkeit logisch falsch zu beurteilen [2]).

Nun hat Platon das Problem der Fehlurteile schon früher behandelt: bei seiner Auseinandersetzung mit dem theoretischen Naturalismus, zu dessen Vertretern er die beiden Sophisten Euthydem und Dionysiodor macht. Sie gehen [3]) von der richtigen Voraussetzung aus: Das Nichtseiende ist unaussprechlich und es läßt sich daraus nichts machen. Das ist vollkommen richtig, wenn man unter dem Nichtseienden den kontradiktorischen Gegensatz zur Existenz, die absolute Nichtexistenz versteht; eine solche ist als Subjekt eines Urteils nicht möglich. „Das schlechthin in keiner Beziehung Existierende kann nie Träger eines Prädikats sein“. — Aber aus dieser Unmöglichkeit, von der absoluten Nichtexistenz eine Aussage machen zu können, erschließen diese Sophisten die notwendige Existenz alles Ausgesagten: „wer etwas sagt, sagt eben das, wovon die Rede ist, und das ist etwas Seiendes; daher ist es unmöglich zu lügen [5]) und sich zu widersprechen [6]) und falsche Vorstellungen zu haben [7]) (*ψευδῆ δοξάζειν*). Allé diese Folgerungen sind ausgesprochener Naturalismus, der auch hier charakterisiert wird durch die Verwechslung von ontologischer Wirklichkeit und axiologischem Wert, hier demnach von „tatsächlich sein“ und „wahr sein“:

1) Theait. 200 c. d.
2) Soph. 236 e—237 a.
3) Euthydem 283 e ff.
4) F. Medicus a. a. O., S. 3.
5) Euthyd. 283 e ff.
6) Futhyd. 285 d.
7) Euthyd. 286 c; Kratyl. 386 c. d.

jede Vorstellung ist als Vorstellung wirklich, — also rein Formal betrachtet; als psychisches Faktum, — aber sie braucht deshalb nicht wahr zu sein dem Inhalte nach, d. h. das in der Vorstellung Vorgestellte braucht nicht wirklich zu sein, auch wenn es als wirklich vorgestellt wird. Diese Sophisten übersehen also, daß das Sein, die Existenz etwas Relatives ist, daß es auf den Beziehungspunkt ankommt, auf den hin die Realität behauptet wird, „auf den übergreifenden Zusammenhang, in den ein Existenzurteil eingestellt wird“ [1]). Diesem Naturalismus, sahen wir eben, verleiht Platon auch noch im Theaitet (188 d—189 a) Ausdruck, wenn er die eine Seite der Antinomie so formuliert: Wer sich etwas Nichtseiendes vorstelle, stelle sich nicht nur inhaltlich gar nichts vor, sondern habe auch formal keine Vorstellung.

Im Sophistes (240 d e) erkennt er aber ganz deutlich, was schon der Theaitet vermuten läßt: daß das Nichtseiende im Sinne des Falschen, sobald es als solches Inhalt einer Vorstellung ist, also von einem konkreten Bewußtsein gedacht wird, doch in irgendeiner Weise sein muß, wenn man darüber sprechen will, daß es nur in einer Beziehung „nicht ist“, nämlich als wahre Vorstellung; nur deshalb, weil es in dem Zusammenhang (nämlich „empirische Wirklichkeit“), in den es gestellt wird, nicht zur Geltung kommen kann, ist es nicht, wohl aber existiert es als falsche Vorstellung. Ein absolutes Nichtseiendes gibt es nicht, weil es ja immer Gegenstand einer Vorstellung und wenigstens als solcher seiend sein müßte. So besteht also das Fehlurteil logisch in einer falschen Beziehung (Einordnung), psychisch aber entsteht es dadurch, daß sich das konkrete Subjekt über den zugehörigen Zusammenhang täuscht.

Aber nicht nur täuschen kann sich die begriffliche Erkenntnis eines endlichen Subjekts bei der (Vornahme) Herstellung der Zusammenhangsformen, der begrifflichen Einheit, sondern jede diskursive Erkenntnis durch endliche Subjekte ist als solche unabgeschlossen, verbesserungsbedürftig. Eben darum muß man dem von ihr erkannten Sein — der empirischen Wirklichkeit, Bewegung zusprechen. Umgekehrt aber scheint dieses diskursiv erkannte Sein, am Ideal einer abgeschlossenen systematischen Erkenntnis, einer Wirklichkeit der absoluten Werte gemessen, die sich als solche, wie wir zeigten, nie dem diskursiven Intellekt erschließt, sondern der Intuition, den irrationalen Bewußtseinsfunktionen, immer an einem Mangel an Sein zu leiden; dann wenn man, wie es Platon liebte, das Prädikat Sein signifikant gebraucht, im Sinne des absolut Vollkommenen, logisch gänzlich Durchsichtigen, erscheint jedes von einem endlichen Bewußtsein festgestellte Sein als relativ, also in gewissem Sinne als nichtseiend. (Vgl. S. 98, Anm. 3.)

1) Medicus a. a. O.

So erscheint die falsche Vorstellung an der richtigen gemessen als nichtseiend, wie die richtige Vorstellung eines endlichen Bewußtseins am Ideal einer vollkommenen Erkenntnis. Der ganze Begriff des Seins, der Existenz, wie des Nichtseins ist etwas Seiendes: auf den Standpunkt, den Beziehungspunkt in einer Bewegung kommt es an, was in jedem Falle als seiend und nicht seiend bezeichnet werden muß [1]): demselben Inhalt wird auf einen anderen Zusammenhang, logischen Gesichtspunkt bezogen ein anderes Prädikat beizulegen sein: jeder Inhalt, der zu einem bestimmten Zusammenhang nicht paßt, erscheint als nicht seiend [2]) für diesen Zusammenhang oder Gegenstand, hier praktisch, logisch unbrauchbar. Aus der Fülle der möglichen Inhalte, dem unendlichen Nichtseienden, dem Unbegrenzten [3]), wählt der Logos das für einen bestimmten Gegenstand Passende, das Notwendige aus. Erkennen ist darum nichts anderes als Begrenzung des Unbegrenzten, aber nicht willkürliche, sondern sachgemäße; die logischen Gegenstände „sind" darum nicht, sondern sie werden, sie entstehen durch die Kunst des logischen Begrenzens, durch die Arbeit des Logos.

Dieses kunstmäßige Schaffen, Begrenzen aus der unendlichen Fülle des Zufälligen, Möglichen, Nichtseienden, dieses Bestimmen, was für einen bestimmten Gegenstand aus dem Hexenkessel des „Nichtseienden" als seiend herausgehoben werden soll, was nicht, setzt ein bestimmtes Auswahlprinzip voraus: das richtige Maß [4]). Das richtige Maß ist nichts anderes als eben der logische Gegenstand, der aus der Fülle der nichtseienden Inhalte die zu seiner Entstehung notwendigen heraushebt und sie dadurch zu seienden macht, ins Sein hebt [5]).

Die Anerkennung der Kunst und des Ästhetischen.

Mit der Betonung des kunstgemäßen Schaffens des logischen Gegenstandes wird die Wesensverwandtschaft des Erkennens mit dem künstlerischen Gestalten dargetan [6]), während der Ausdruck „richtiges Maß" die Beziehung zum ethischen Verhalten ohne weiteres nahe legt. Alle drei Kultursphären des menschlichen Geistes weisen sonach im Innersten dieselbe formale Struktur auf: alle drei gehen auf Ordnung des Ungeordneten, Auswahl aus der Fülle der Unendlichkeit, Begrenzung des Unbegrenzten, Formung, Gestaltung des Ungeformten,

1) Politikos 258 c.
2) Politikos 284 a.
3) Phileb. 26 d. 27 b.
4) Politikos 284 e; Phileb. 66 a.
5) Vgl. Windelband, Einleitg. S. 231.
6) Vgl. das oben S. 75 über die ἁρμονία ausgeführte.

Chaotischen [1]). Nur das Prinzip der Ordnung ist bei jedem verschieden, das sich nach dem jeweiligen Grundwert richtet; den Stoff aber bietet dem Menschen immer das Unendliche, Nichtseiende, Irrationale.

Nicht nur der Ethik, deren Emanzipation vom Intellektualismus sich schon früher vollzogen hat, auch der Kunst [2]) vermag nun Platon in ihrem Eigenwesen eher gerecht zu werden. Das war unmöglich gewesen, solange er sie nur mit dem Maßstab des intellektualen Verständnisses messen wollte. Da mußte er den Künstlern immer das Wissen absprechen und konnte dem Eigenwesen der Kunst nicht beikommen. Aber wie er mit dem Anerkennen des Wertes der irrationalen Bewußtseinsfunktionen im Phaedros [3]), des Eros, der subjektiven Begeisterung, dem Enthusiasmus, dem Wahnsinn der Dichter gerecht zu werden vermag, wozu der reine Intellektualismus unfähig ist, so kann er jetzt der objektiven Eigenart der Kunst und des Ästhetischen gerecht werden, wozu seinerseits der einseitige Rationalismus unfähig ist [4]): Als das Eigentümliche der Kunst definiert er nun das Vermögen, das Nichtseiende seiend zu machen, das Schaffen, Gestalten [5]); — die Kunst bringt, wie die Erkenntnis, etwas Neues in den von den Sinnen gegebenen Stoff; etwas, was vorher n i c h t war: nämlich Form, Ordnung, Zusammenhang; in diesem Sinn macht sie das Nichtseiende seiend. —

Von zwei Seiten her gelangte also Platon dazu, die relative Rationalität der Sinnenwelt, ihr „Sein“ anzuerkennen: Einmal weil er gezwungen war, die Wertwirklichkeit über die Sphäre des konkreten Seins zu erheben, und dann dementsprechend auch den Gegenständen der richtigen Vorstellung eine Art Sein zusprechen mußte; andererseits weil er einsah, daß der Begriff des Seins und Nichtseins ein relativer ist; daß natürlich die Gegenstände der irrationalen Bewußtseinsfunktionen, der intuitiven Erkenntnis, des Eros, die Ideen, in ganz anderer Weise „sind“, als die Gegenstände der diskursiven, begrifflichen Erkenntnis dem „Sein“ angehören. Nur jenen kann ein unveränderliches Sein, eben das Übersein, zugeschrieben werden, nicht aber diesen: sie stehen selbst im Strome des Werdens, ihr „Sein“ ist in gewisser Beziehung nicht, wie sie selbst versuchen, das „Sein“ des Nichtseienden darzutun. —

---

1) Vgl. die Einleitung S. 13, 22 u. S. 98.

2) Gorg. 462 b ff.: Staat 522 a; Phileb. 55 e.

3) Phaedros 245 a.

4) Ges. 811 b: „Die Dichter haben nicht nur viel Verkehrtes, sondern auch viel Gutes gedichtet.

5) Soph. 219 b; Symp. 205 b: *ἡ γὰρ τῷ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις.*

Eben damit wird der absolute Gegensatz von Sein und Nichtsein, von Sinnen- und Ideenwelt, in den sich im Phaedon die Wirklichkeit zu spalten drohte, aufgehoben und aufgelöst in einen relativen, der nun sowohl in der Ideen-, wie in der sinnlichen Welt seine Stelle hat; denn die Ideen haben ein reines Sein nur als Inhalt einer idealen Vernunft, nicht aber als Begriffe eines konkreten Subjekts [1]); und anderseits hat die Sinnenwelt nur als Inhalt der *αἴσθησις* und *δόξα* kein logisches Sein, denn diese beiden sind eben nur die Vorstadien, die Bedingungen der Erkenntnis, aber nicht selbst schon Erkenntnis. Nicht die Sinnenwelt, sondern die Sinne, die Wahrnehmung, die Vorstellung ist nach Platons späterer Meinung etwas Irrationales, d. h. ihren Inhalten kommt als solchen noch kein logisches Sein zu; logisches Sein vermag nur die Erkenntnis, die Begründung zu gewährleisten; logisches Sein ist eine Funktion der Erkenntnis, aber nicht der Wahrnehmung; denn die nur auf sich gestellte Wahrnehmung vermag das Sein nicht zu begründen. Diese Begründung ist aber eine unendliche Aufgabe; daher ist das durch das diskursive Begründen gewährleistete Sein kein vollkommen rationales; es kommt ihm in gewisser Beziehung ein Nichtsein zu.

Dieser Mangel an Rationalität, an vollkommenem Sein haftet allen Seinskonstatierungen des diskursiven Intellekts an, nur die irrationalen Bewußtseinsfunktionen vermögen intuitiv das reine Sein der Wertwirklichkeit zu fassen, sie aber haben ihrem Wesen nach, wie wir oben zeigten, den nächsten Zusammenhang mit dem praktischen Verhalten: Die Wirklichkeit, die sie ergreifen, ist keine theoretische; über eine solche kann immer nur der Intellekt etwas ausmachen, auch über die theoretische Wirklichkeit der Werte [2]); es ist eine praktische Wirklichkeit: die Praxis, die Tat, die künstlerische Schöpfung springt da ein, wo der diskursive Verstand halt zu machen gezwungen ist. Umgekehrt kann aber die durch die Sinne gegebene Welt so weit rational erkannt werden, daß die von ihr gewonnene „richtige Meinung" für das praktische Verhalten genügt [3]).

Hier ist also der Punkt, wo die mangelnde theoretische Rationalität der Sinnenwelt, welche der Intellekt zu liefern vermag, ausgeglichen wird im Bewußtsein eines endlichen Subjekts durch die Verbindung des Intellekts mit den irrationalen Bewußtseinsfunktionen und dem ihnen folgenden praktischen Verhalten.

Daher macht Platon nicht nur den Philosophen zur Pflicht, nach

---

1) Vgl. Einleitung S. 22 ff.
2) Vgl. Münch S. 66.
3) Vgl. Meno 98 f.

dem Verweilen im Lichte der Theorie und der Ideen, zur nichtwissenden Mitwelt zurückzukehren[1]) und hier für die „Losbindung der Gefesselten" zu sorgen: Platon selbst beruhigt sich nicht bei der Theorie, durch Wort und Tat sucht er sozial und politisch zu wirken: sein „Staat" und die „Gesetze", vor allem aber seine beiden politischen Versuche in Syrakus zeugen davon.

1) Staat 484 b—491 a. 517 a ff. 519 d—520 a.

Ottensoos bei Lauf.

Friedrich Bamler.

Lebenslauf des Verfassers.

Friedrich Georg Bamler wurde geboren am 12. Januar 1888 zu Vohenstrauß in Bayern, als Sohn des am 5. März 1907 verstorbenen Kaufmanns und Bürgermeisters Wilhelm Andreas Bamler und seiner Ehegattin Kunigunde geb. Hörl aus Altdorf bei Nürnberg, und lutherisch getauft und erzogen.

Die Volksschule unter den Lehrern Fuhrmann und Grünbauer besuchte ich in der Heimat meiner Väter zu Vohenstrauß, wurde dort auch vom Pfarrer Gottfried Sperl für die zweite Klasse des Gymnasiums vorbereitet. Von 1899—1907 gehörte ich als Schüler dem humanistischen Gymnasium zu Bayreuth an, unter dessen Lehrern ich Bullemer, Fischer, Gutmann, Max. Scholl, Geist und Johannes Rutz hier mit besonderer Dankbarkeit erwähne.

Von meiner Universitätszeit verbrachte ich 4 Semester in München davon die beiden ersten als Jurist, je 1 in Berlin und Kiel, 3 weitere in München und das letzte in Jena. 1910 legte ich das erste, 1912 das zweite bayrische Staatsexamen für den Unterricht in den altphilologisch-historischen Fächern ab. 1912/13 beteiligte ich mich am pädagogisch-didaktischen Kurs am humanistischen Gymnasium in Erlangen unter dem Rektor, Oberstudienrat K. Dietsch, und war gleichzeitig Mitglied des philosophischen Seminars des Prof. Dr. Falckenberg und des archäologischen des Prof. Dr. L. Curtius. Von meinen Universitätslehrern muß ich hier weiter mit dankbarer Verehrung erwähnen: Th. Lipps, O. Crusius, Fr. Vollmer, Pfänder, v. Aster in München, v. Wilamowitz, A. Riehl in Berlin, Jakoby in Kiel, Götz, H. Weinel, R. Eucken und B. Bauch in Jena.

Von 1913 bis 1915 war ich als Inspektor am protestantischen Kollegium bei St. Anna in Augsburg tätig; z. Z. bin ich Hauslehrer beim Baron v. Swaine auf Schloß Günthersleben bei Gotha.
